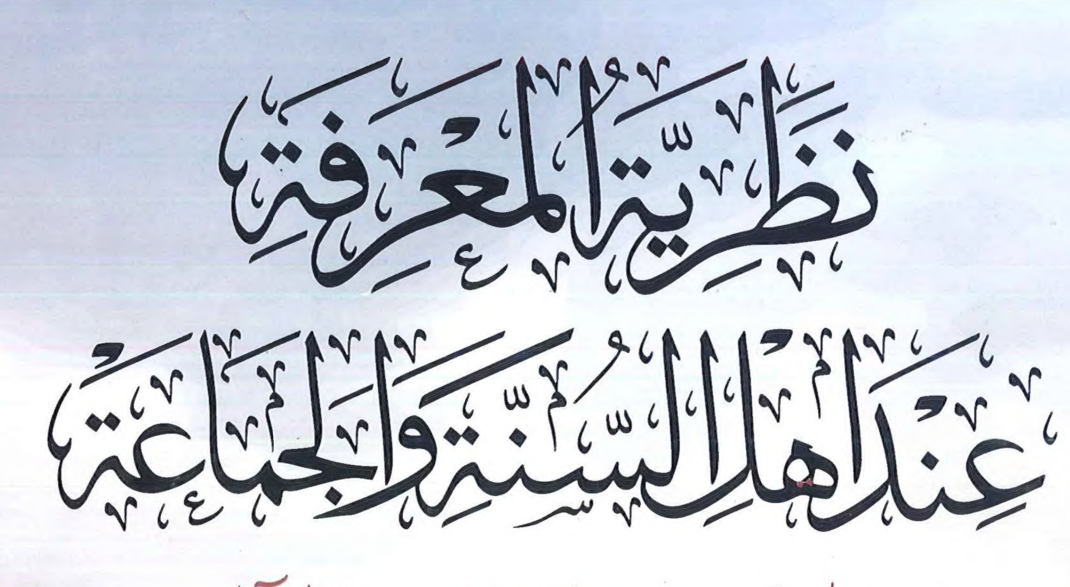
المدرسة الماتريدية

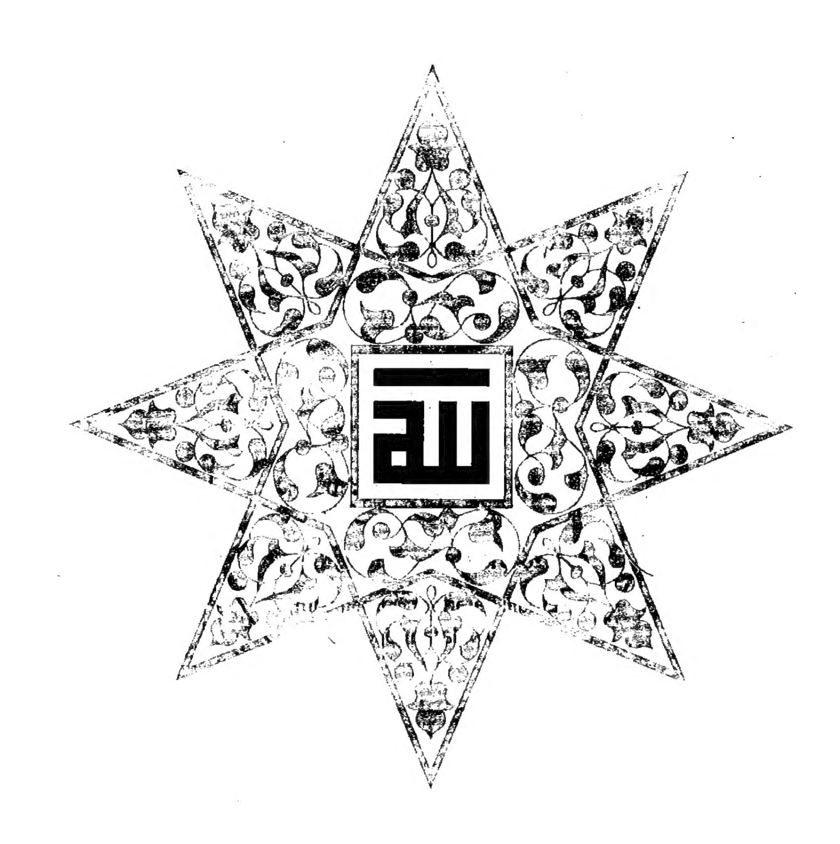


نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة

دراسة موضوعية نصية من خلال آراء
أعلام المدرسة الماتريدية

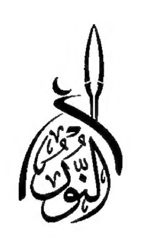
تأليف د. أحمد سعد الدمنهوري





نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة





المدرسة الماتريديّة



نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة

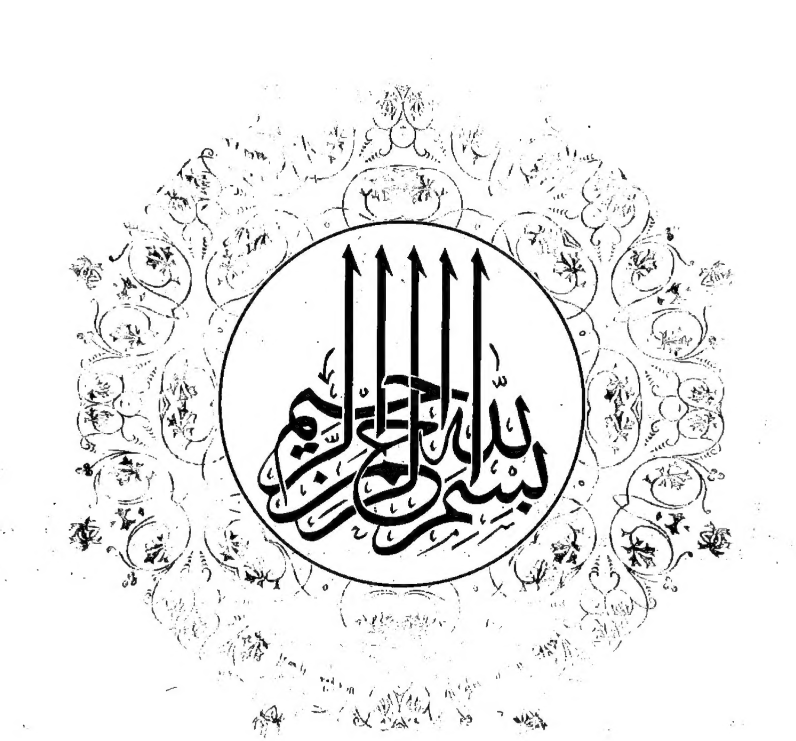
دراسة موضوعية نصيّة من خلال آراء أعلام

المدرسة الماتريديّة

تأليف

د. أحمد سعد الدّمنهوري

٢٠١٨


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة

الحمـد لله وحـده، والصـلاة والسـلام على مـن لا نبي بعده، سـيدنا محمـد وآله وحزبه..وبعد،

فهذا هو الكتاب الثاني من سلسلة (المدرسة الماتريدية) أقدم فيه آراء أهل تلك المدرسة السنية في نظرية المعارف.. والتي لا تختلف كثيرا عن صنوها، أعني المدرسة الأشعرية.

إن العناية بنظرية المعارف نشـأ مع الإنسـان منذ وعى وجوده ووظف حواسه ووجـه نظـره للكـون وأراد أن يتعلـم، لا خـلاف في ذلـك بين مـن يعمل بأسـباب المعـارف أومن ينكر بعض أسـبابها أو يتشـكك في بعضها الآخـر؛ إذ للكل نظرية في المعـارف كامنة في تصوراته وتصرفاته، في عمل عقله وفي تصرفات جوارحه.. درى أو لم يدر!

إن أهمية تحديد الموقف من المعارف في النفس أو معرفتها لدى الغير لا يقل أهمية عن وجود الإنسان ذاته، أو لنقل إن أهميته هي أهمية التواصل الإنساني نفسه بلا زيادة ولا نقصان..

وحين نقول: **إن تحديد الموقف من المعارف لا يقل أهمية عن أهمية التواصل الإنساني**؛ فذلك لأنه بدونها لا تواصل ولا أرضية مشتركة بين البشر، بل لا علوم ولا معارف، بل لا تصديق لرسل ولا ديانات، بل لا هوية ولا ذاتية بل ضياع وشتات وحيرة واضطراب يتنافى مع أوليات الوجود الإنساني نفسه..

كما تكمن أهمية التعرف على نظرية المعرفة في تحديد النموذج المعرفي للإنسان الذي ينطلق منه ليحدد سائر مواقفه من الحياة والأحياء، إذ إن نظرية المعرفة تعد بمثابة الأساس الذي يُبْنَى عليه كل ما عداه؛ ذلك لأنها «نقطة الانطلاق لإقامة فلسفة متماسكة

عن الكون والعالم، فما لم تحدد مصادر الفكر البشرى ومقاييسه وقيمه لا يمكن القيام بأية دراسة مهما كان لونها»[1].

وقد اعتنى علماؤنا بنظرية المعارف منذ القدم لأنهم راموا مخاطبة العالم والتواصل المنتج معه وإقناعه بالدين الإلهي الذي رضيه الله لعباده، مبتدئين بتصحيح طرق النظر التي صارت تعرف فيما بعد بـ (نظرية المعرفة) تأسيسا وتنظيرا..

فكان أكبر من عني بها من علماء أهل السنة: السادة الماتريدية ﷺ في بحوثهم الكلامية، فكانوا يقدمون بين يدي آرائهم الكلامية مواقفهم المعرفية ليكون الكلام عن بينة لدى المخاطب؛ فمن تشكك في فرع عقدي فليناقش في الأصل المعرفي أو ليقر بما سيق له، أو ليبين تنافر الأصل المعرفي مع الفرع العقدي، ضرورة الاتساق..

لقد كان من أكبر الدوافع على إبراز نظرية المعرفة وبيان مواقف علماء أهل السنة منها ما نراه من تخبط أجيال الأمة الناشئة في معارفهم مع غلبة النظرة الغربية المادية التي تدَّعي العلمية، المؤطرة برؤية إلحادية تصل لحد السفسطة وإنكار سبل المعرفة أو تأخذ بالبعض وتنكر الآخر، ولسان حالها لا مصدر للمعرفة الإنسانية سوى الحس أو ما أدى إليه.. وهذه نظرة قاصرة تحرم الإنسان من معارف لا سبيل لها بالحس وهي في يقينيتها وصوابها لا تقل عنه قطعية وصوابا..

لقد شيد علماؤنا نظريتهم المعرفية تشييدا يجدر بأجيال الأمة الآنية والقادمة أن تنظر إليه بعين الاعتبار والبناء عليه.. بناء كافة العلوم والمعارف شرعية أو إنسانية أو طبيعية.. إن أردنا تقديم شيء للعالم..

هؤلاء الذين شيدوا علومهم تشييدا متينا يجدر بنا تفعيله والبدء منه لينضبط الفكر فيستقيم العمل..

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر ص ٥٧، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١٢، سنة ١٩٨٢م

إن الوقوف على ما شيده علماء الأمة من معارف لا يمكن دون النظر في نظريتهم المعرفية فقد بنوا رحمهم الله الكلام والأصول والتفسير وقواعده، والحديث وعلومه وسائر العلوم على ما أسسوه في نظرية المعارف، وكان أوعى الناس لهذا هم المتكلمون لما يحتاجون لهذا في المناظرات والجدال..

إن الرجوع لهذا البناء الشامخ جدير برجوع عقل الأمة الواعي إلى الفعل بعد الغفلة والدخول في سبات امتد لقرون..!!

وإنه لا سبيل لنا للخروج من تبعيتنا في العلوم والمعارف والحضارة إلا بالرجوع لنظريتنا المعرفية ورؤيتنا الحضارية ونموذجنا المعرفي..

في هذه الأوراق بيان لمواقف السادة الماتريدية من نظرية المعرفة، التى لا تختلف نتائجهم فيها -كما أشرنا- عن سائر ما يأخذ به سائر علماء الإسلام من أهل السنة خاصة.. واتفاق أهل السنة مع غيرهم في الأصول المعرفية من أرباب الفرق كالشيعة والمعتزلة كبير يصل لحد التطابق في الأصول الكبرى، بحيث لا نبعد إن قلنا إن ما في هذه الأوراق يعد النظرية الإسلامية في المعرفة..!!

وقد قسمت هذه الدراسة إلى قسمين:

القسم الأول: أبرزت فيه نظرية المعرفة من خلال إمام المدرسة الماتريدية علم الهدى أبو منصور الماتريدي رحمه الله، وفيه تتبعت مواقفه وكلماته من خلال تفسيره الكبير المسمى (تأويلات القرآن) وكتابه (التوحيد).

وبالرغم من أنه بدأ كتاب (التوحيد) بذكر رأيه في المعرفة ومصادرها إجمالا، إلا أن في تفسيره الكثير من التفاصيل التي لا توجد في كتاب (التوحيد)!

وقد اقتصرت في هذا القسم على إبراز آراء هذا الإمام دون غيره مع بسطها وتفصيلها؛ لأن آراءه في الغالب ستكون هي المعالم التي يهتدي بها من جاء بعده من تلامذته وأتباعه، ومن تأثر به وبهم من الأشعرية، إذ أثر هذا الإمام كبير في الفكر لم يكشف اللثام بعد عن كثير من جوانبه فيما نقدر!

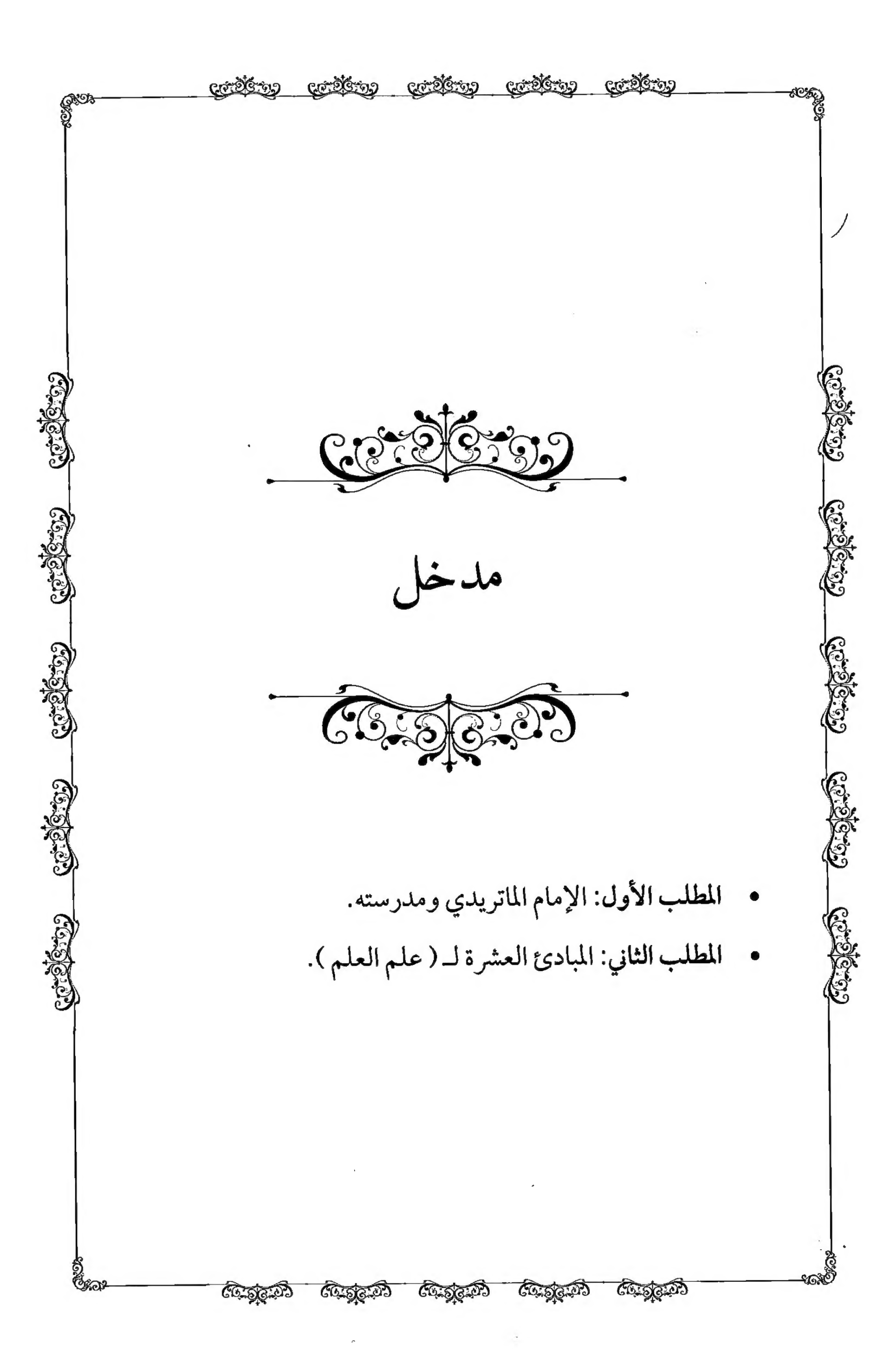
القسم الثاني: وفيه اخترت عددا من (النصوص التأسيسية) التي تناول فيها أصحابها نظرية المعرفة، وقد رتبت تلك النصوص ترتيبا تاريخيا، وكلهم من المدرسة السنية الماتريدية لتحقيق أهداف:

- **الأول:** لعرض (المادة الخام) لنظرية المعرفة عند علماء المسلمين.
- **الثاني:** للوقوف على تفاصيل النظرية كما هي عند أصحابها.
- **الثالث:** لتتبع تطور عرض تلك النظرية والنقاش حولها لدى علماء أهل السنة.

أسأل الله أن يهدينا سواء السبيل وأن يوفقنا لخير العلم وخير العمل..

أحمد الدمنهوري
القاهرة-مدينة نصر





مدخل

- **المطلب الأول:** الإمام الماتريدي ومدرسته.
- **المطلب الثاني:** المبادئ العشرة لـ (علم العلم).



المطلب الأول

الإمام الماتريدي ومدرسته

أما التعريف بالإمام فنختار نصا لابن فضل الله العمري(ت: ٧٤٩هـ) إذ يقول:

«محمد بن محمد بن، أبو منصور الماتريدي، أحد أعلام الدين ومشايخ المسلمين، إمام، كل العالم بعلمه يقتدون، وبنهجه يهتدون، لو هب ريحه على أبي حنيفة لتطيب به من زفر، وأيقن أن فوق اللؤلؤي من هو أدرى بالدرر، ولما أسي لأبي يوسف إذا انتضت عنه من الحزن، وذهب سواد البصر، ولا أمهل أصحابه لغائب ولو كان محمد بن الحسن المنتظر، ولا بالى بالبلخي إن غاب أو حضر، ولا بابن ليلى وإن عكفت منه الطير على لحم كريم، وإن رفعت ناره في دجى الليل البهيم، ولكان سابع الستة الذين لا تثبت إلا بإجماعهم المسائل، وثالث الصاحبين ولا رابع لهم في تنوع الفضائل.

كان أحد أئمة الدنيا فقها، وعلما وورعا وفضلا وديانة وخيرا مقبولا عند الموافق والمخالف مجمعا على أنه عديم النظير، وسيف السنة وقامع أهل الزيغ والبدعة، صنف الكتب وفرع على السنن وذب عن حريمها وقمع مخالفيها.

ووصفه سيف الحق، فقال: أبو منصور الماتريدي الذي غاص في بحر العلوم فاستخرج دررها وأتى بحجج الدين فزين بفصاحته وغزارة علومه غررها.

وقال غيره: كان المعتزلة يلقبون أهل السنة به، وينسبون سالكي طريقة أبي حنيفة في العقائد والأصول إليه، فيقولون: هؤلاء الماتريدية؛ لشدة ما يغيظهم شأنه وقوة انتصاره لمذهب أهل السنة والجماعة بالبراهين الساطعة والحجج القاطعة وله المصنفات الجليلة في الأصول، والرد على أهل الزيغ. ومات بعد الأشعري بقليل، وكانت وفاة الأشعري سنة أربع وعشرين وثلاثمائة»[1].

---

(١) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ابن فضل الله العمري، شهاب الدين أحمد بن يحي، تحقيق: كامل الجبوري، ٦/ ٦١، ٦٢، ط ١، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٠.

وقد أفردنا للتعريف بالإمام الماتريدي وعصره وجذور منهجه الفكري كتابا مستقلا، هو الجزء الأول من هذه السلسلة فلينظره من أراد المزيد عن حياة الإمام.

وأما مدرسته الفكرية:

فقد انتسب لهذا الإمام الكبير مدرسة فكرية، تشعبت في فروع المعرفة؛ فقد كانت له مدرسة في الأصول لم يكتب لها الاستمرار[1]، وله مدرسة تفسيرية وأصولية سنميط اللثام عن معالمها إن شاء الله، وله مدرسة عقدية هى أوضح آثاره وأبقاها، امتدت من عصره حتى يوم الناس هذا.

يدينون بها دون من عقائد ويعرفون أصول الدين بناء على ما أصله هذه الإمام، فله فضل كبير على من جاء بعده حتى انتسب الناس إليه، وإن كان في حقيقة الأمر لم يبتدع رأيا ولم يخترع قولا، وإنما هو مقرر لعقائد السلف، وإنما انتسب الناس إليه لانصراف همته لهذا العلم، حتى صار صنوا لأبي حنيفة في الانتساب إليه: فكل حنفي منتسب لأبي حنيفة في الفروع يقال هو ماتريدي في الأصول، وإن كانت أصوله هى أصول الإمام الأعظم نفسه، لكنه هذب آرائه وشرحها وقررها فنسبت إليه. وهو صنو للأشعري؛ فأهل السنة هم المنتسبون إليهما. والمنتسبون لأبي منصور يسمون: (الماتريدية)، وعامة من يعبد الله وفق مذهب أبي حنيفة في الفروع في العالم الإسلامي إلى يومنا هذا غالبهم (ماتريدية) في العقائد أو الأصول. وفي هذا ما يشى بمكانة هذا الإمام، فرحمه الله ورضي عنه!

يقول العلامة محمد زاهد الكوثري (ت: ١٣٧١هـ) أحد أنجب أتباعه المتأخرين:

«ولا يوجد من يوازن الأشعري بين المتكلمين بالنظر لما قام به من العمل العظيم، ومع ذلك لا تخلو آراؤه من بعض ما يؤخذ عليه كنوع ابتعاد عن العقل مرة، وعن النقل

---

(١) وقع اختيار الأحناف في أصول الفقه على آراء مدرسة بغداد وتركوا مدرسة سمرقند التى كان رئيسها الماتريدي، ينظر كتابنا الذي نعده لكشف اللثام عن هذه المدرسة الأصولية والذي نسأل الله أن ييسر نشره قريبا بعنوان: (مدرسة سمرقند الحنفية وما انفردت به من الآراء الأصولية)، ضمن سلسلة (المدرسة الماتريدية).

أخرى في حسبان الناظر في كلامه في مسائل نظرية معدودة، كقوله في التحسين والتقبيح، والتعليل، وما يفيده الدليل النقلي ونحو ذلك؛ لأن من طال جداله مع أصناف المعتزلة والحشوية مثله لا بد وأن يحصل في كلامه شيء من هذا القبيل. وإنما لم يقع مثل ذلك في معاصره إمام الهدى أبي منصور الماتريدي شيخ السنة بما وراء النهر لتغلب السنة هناك على أصناف المبتدعة تغلبا تاما لا تظهر مشاغباتهم معه، فتمكن من الجري التام على الاعتدال التام في أنظاره فأعطى النقل حقه والعقل حكمه.. فالأشعري والماتريدي هما إماما أهل السنة والجماعة في مشارق الأرض ومغاربها»[1].

(١) تبيين كذب المفتري، ص٢٧، من مقدمة العلامة الكوثري رَحِمَهُ اللهُ. ط المكتبة الأزهرية للتراث.



المطلب الثاني

المبادئ العشرة لـ (علم العلم)

لمعرفة أي علم يستحب التقديم بين يديه ببعض المبادئ التى توقف الدارس على أهم ما يتضمنه بحيث يشرف عليه من فوق، قبل الخوض في مسائله وقضاياه، وهذه المبادئ عشرة ، نظمها العلامة الصبان (١٢٠٦هـ) في حاشيته على شرح الملوي لمتن السلم المنورق، فقال :

إن مبادِي كلِّ فنٍّ عشرهْ — الحدُّ والموضوعُ ثم الثمرهْ

ونسبةٌ وفضلُهُ والواضعْ — والاسمُ الاستمدادُ حكمُ الشارعْ

مسائلٌ والبعضُ بالبعضِ اكتفى — ومن درى الجميعَ حازَ الشرفا[١]

فهاهي المبادئ العشرة لـ (علم العلم) الذي اشتهر بـ (نظرية المعرفة) :

(١)

الحد

يقصد بـ(علم العلم) أو (نظرية المعرفة) تحديد الموقف من: ماهية المعرفة، وإمكانها، وطبيعتها، ومصادر تحصيلها، وقيمتها، وحدودها.

وتعرف لدى دارسيها بأنها «دراسة منهجية منظمة لقضية العلم أو مسألة المعرفة بدراسة ماهية المعرفة وإمكانها وطبيعتها وطرق الوصول إليها وقيمتها وحدودها»[٢]

---

(١) حاشية العلامة الصبان على شرح العلامة الملوي على السلم المنورق في علم المنطق، أبو العرفان محمد على الصبان، ص١٠٠، ط١، دار البصائر، القاهرة، ٢٠١٥م.

(٢) ينظر: نظرية المعرفة بين القران والفلسفة، راجح الكردى، ص٦٣ ط المعهد العالمى للفكر الاسلامى الاولى سنة ١٩٩٢م، ومصادر المعرفة فى الفكر الدينى والفلسفى ،عبد الرحمن الزنيدى، ص ٥٠ وما بعدها، ط المعهد العالمى للفكر الاسلامى الاولى سنة ١٩٩٢م.

كما تعرف بأنها: «البحث في المشكلات القائمة على العلاقة بين الشخص والموضوع أو بين العارف والمعروف، وفي وسائل المعرفة فطرية أو مكتسبة»[1] .

(٢)

الموضوع

النموذج المعرفي، الذي يتغيا الوقوف على موقع الإنسان في هذا الوجود، وذلك ببحث العلاقة بين: الذات العارفة وموضوع المعرفة أو القضية محل البحث؛ من حيث الإمكان والمأخذ والحدود والطبيعة والقيمة. لأنها «تبحث فى أصول المعرفة العامة التى تشترك أغلب العلوم الجزئية فى الانتفاع بها، وان كانت ليست بمعزل عن تلك العلوم بصفتها الأساس الذى تقوم عليه مناهجها»[2].

(٣)

الثمرة

لقد وعى علماؤنا أهمية نظرية المعرفة وخطورتها فجدناهم يقدمون بحوثهم الكلامية غالبا ببحث معرفى أو يجعلونها ضمن بحوثهم ، كما فعل الإمام الماتريدى رحمه الله فى كتابه «التوحيد» حيث قدم له بمبحث معرفى هام ، كما نثر فى تفسيره مسائل معرفية تكمل الصورة وتؤكد على جوانبها، مما نستطيع معه الخروج بنظرية كاملة للمعرفة لدى إمام الهدى رحمه الله، بل لقد عد الماتريدى أول متكلم ومفسر يضع أسسا للمعرفة من علماء الكلام[3] .

---

(١) فى المعجم الوسيط باب النون.

(٢) مصادر المعرفة بين الفكر الدينى والفلسفى، ص٥١

(٣) ذكر أوليته كل من الدكتور عبد الفتاح المغربى فى كتابه (أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية) ومحقق كتاب (التوحيد) للماتريدي، الدكتور بكر طوبال.

وذلك لأن لنظرية «المعارف» كما سماها القاضى عبد الجبار[1] أثر بالغ فى سائر أنواع العلم و المعرفة، خاصة الأصلين: أصول الدين وأصول الفقه – وهما بدورهما لهما الأثر البالغ على ما عداهما ..

ولم يقتصر الأمر على السابقين بل وجدنا من اللاحقين من يملك هذا الوعي، فقد طبق ذلك الأستاذ أمين الخولى أثناء حديثه عن الجاحظ فقال : «والحديث عن منهج تفكير الجاحظ يقتضينا أولا تبين موقفه من مسألة أساسية مهمة ، هى مسألة المعرفة، ثم ننظر فى طريقة درسه وتقديره للحقائق ، فهل هو يقول بإمكان المعرفة ؟ أو هو سوفسطائى ينكر الحقائق ؟ أهو لا أدرى يرتاب فى كل شيئ ؟ وإذا كان يرى إمكان الوصول إلى الحقيقة فما وسيلة ذلك عنده؟»[2]

ويبدو أن القائمين على التعليم في بلادنا كان لديهم هذا الوعي إذ كانت وزارة المعارف تقرر على طلاب الثانوية العامة كتاب (نظرية المعرفة) للدكتور زكي نجيب محمود[3]

ويمكننا تلخيص ثمرات التعرف على (نظرية المعرفة) في النقاط الآتية:

١. إنها تمثل الأساس الفلسفى أو الأصول الفلسفية البعيدة لكل ما سواها من علوم ومعاف؛ فتعد بحق بمثابة الأساس الذي يبنى عليه كل ما عداها؛ ذلك لأنها «نقطة الانطلاق الفلسفي لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم ، فما لم تحدد مصادر الفكر البشرى ومقاييسه وقيمه لا يمكن القيام بأية دراسة مهما كان لونها» على حد قول محمد باقر الصدر رحمه الله[4].

---

(١) فى موسوعته الكلامية: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، مجلد كامل حول: المعارف، هو المجلد الثاني عشر.

(٢) مناهج تجديد ، ص ٢٦٤

(٣) طبعته وزارة الإرشاد القومي سنة ١٩٥٦م

(٤) فلسفتنا، محمد باقر الصدر ص٥٧، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١٢، سنة ١٩٨٢م

٢. إن «نظريـة المعرفـة هـى العلم الفلسـفى بطبيعـة المعرفة والحقيقـة، فالحكم على صحة عملية الاسـتدلال أو فسادها مسـألة منطقية، بينما يكون البحث فى طبيعة الصحة والصواب من شـأن نظرية المعرفة .. وأهم ما يميز هذا البحث أنه يجعل الفكـر ذاتـه ذاتا وموضوعا لبحثه ، بدلا من أن يتخذ العالم أو الأشـياء الخارجية موضوعا لهذا البحث»[1] .

٣. نظريـة المعرفة هى منهج العقل فى التفكير، فالوقوف عليها لدى شـخص معين، أو مدرسة فكرية تمكن الدارس من قراءة عقل الشخص أو المدرسة محل الدرس، و ما ذلك إلا لأنها تمثل العمود الفقري لكل منهج أو تفكير.

(٤)

الفضل

مدارك العلوم من أهم ما ينبغي الاعتناء به للمحصلين، لأن كافة معارفهم تنبني عليهـا، طلبا للاتسـاق الداخلي بين منظوماتهم المعرفية والفكرية والسـلوكية.. ومن ثم فالاعتنـاء بهـا اعتناء بالعلم في مادتـه الخام، فكل العلوم في حاجة إليها وهي ليسـت في حاجة إلى أي علم.

(٥)

النسبة

يشمل الحديث عن النسبة أمران:

- **الأول**: نسبة (نظرية المعرفة) إلى غيرها.
- **الثاني**: نسبة غيرها من العلوم لها.

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص٦٧، باختصار.

- أما نسبة (علم المعرفة) أو (نظرية المعرفة) إلى غيرها فهي وفق الاصطلاح الحديث من مباحث الفلسفة التى انحصرت مباحثها فى ثلاثة مباحث: الوجود والمعرفة والقيم؛ وإن كان حقها أن تكون فوق كل علم ومعرفة فالعوم تنتسب إليها ولا تنتسب هي إلى شيء.. وعلى كل فهي بناء على هذا الاصطلاح الحديث من العلوم الإنسانية ؛ فنظرية المعرفة إذا بنت الفلسفة بنت العلوم الإنسانية.

- أما نسبة غيرها لها من العلوم فسأقتصر على أقرب العلوم إليها أو أهمها:

١. فنظرية المعرفة لها صلة **بعلم المنطق** حيث يدرس المنطق صورة الفكر الإنساني وشروط الصحة والصواب فيه ، لكن من حيث الإجراءات والأدوات لا من حيث المنابع البعيدة والأصول الكبرى كنظرية المعرفة، فيكون المنطق هنا أخص من نظرية المعرفة، أو نقول: إن علم المنطق يحكم على عملية الاستدلال بالصحة والفساد، بينما يكون البحث في طبيعة الصحة والصواب من شأن نظرية المعرفة[1].

٢. ولنظرية المعرفة صلة **بعلم النفس** الذي يدرس سلوك الإنسان ومنه سلوكه العقلي أو نشاطه الفكري[2] ، كما يدرس علم النفس العمليات الشعورية وتفسير علاقاتها دون الفحص عن فسادها وصحتها أو علاقة هذه الإدراكات بالموضوعات الخارجية[3]، فتكون نظرية المعرفة هنا أخص من علم النفس السلوكي حيث يدرس جانبا واحدا من جوانب السلوك أو النشاط!

٣. ولنظرية المعرفة صلة **بعلم العقيدة**، حيث تمثل تلك النظرية الأساس الذي يصح به النظر فى الدين والأساس الذي يكون بـه الجدل بين المتخاصمين، فبتصحيح

---

(١) ينظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص٦٦، ٦٧.

(٢) ينظر: المدخل إلى الفلسفة العامة والفلسفة الاسلامية، د. حسن الشافعي، ص ٩٣ ، ط دار البصائر. ط١، ٢٠١٢م.

(٣) ينظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص٦٧.

هذا الأسـاس تسهل عملية النظر أو النظر فيما عداها من قضايا الألوهية والنبوة والمعاد.

إن دور نظريـة المعرفـة يظهر أثره بدءا مـن تأطير عملية التفكـير بوجه عام، وفي الاعتقاد بوجه خاص.

وقـد ظهر ذلك جليـا فى صنيع علماء العقائـد لدى تدوينهـم للعقائد إذ صدروا بحوثهم العقدية بنظرية المعرفة على النحو الذي يأتي في حديثنا عن (الواضع).

استطراد في العلاقة بين نظرية المعرفة وأهم علوم الإسلام : أصول الدين وأصول الفقه:

إن دور نظريـة المعرفـة فى تأسـيس الاعتقاد قـد خبرناه من صنيـع علماءنا الذين غالبـا ما يصدرون مؤلفاتهم فى الاعتقاد عن «حقيقة العلم ومعناه» وعن أقسـام العلوم ومداركها وعن «اثبات النظر والاستدلال والأخبار وأقسامها، وعما يعلم بالعقل، وعما يعلم بالشرع»[1]

وذلـك منذ الإمام الماتريدي رحمـه الله، فى كتابه «التوحيد» الذى لم يخرج فيه عن هـذا «التأسـيس» للاعتقاد من خـلال نظرية المعرفـة حيث قدم لكتابـه بمبحث معرفى هام، كما نثر فى تفسـيره مسـائل معرفيـة تكمل الصورة وتؤكد عـلى جوانبها بل لقد عد الماتريدى أول متكلم ومفسر يضع أسسـا للمعرفة من علماء الكلام كما سـيتضح، وكل ذلك يؤكد على قوة الصلة بين نظرية المعرفة وعلم أصول الدين .

العلاقة بين أصول الدين وأصول الفقه:

يقول علاء الدين الحنفى السـمرقندى في مقدمـة كتابه (ميزان الأصول فى نتائج العقول) :

«اعلـم أن اصـول الفقه فـرع لأصول الدين والفـرع ما تفرع من أصلـه ، و ما لم

(١) ينظر: مقالة فى المعرفة، د.عدنان زرزور، ص٣، دار الفتح بدمشق، دون تاريخ.

يتفرع منه فليس من نسله و كان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب، وأكثر التصانيف فى أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا فى الأصول ولأهل الحديث المخالفين لنا فى الفروع والاعتماد على تصانيفهم إما أن يفضى إلى خطأ فى الأصل، وإما الى الغلط فى الفرع والتحامى عن الأمرين : واجب فى العقل والشرع»[1] .

ثم يقول إنه رأى أن يكتب جملا من الفصول على أن يذكر فى كل فصل «مذاهب أهل السنة والجماعة وعقائد أهل البدع والضلالة ليكونوا على بصيرة من الذهب الصحيح»[2]

«فأصول الفقه يشتمل على الاجراءات اللازمة للتعامل مع النص لفهمه والوصول إلى أوصاف الفعل البشرى، وهو الأوضاع التى تدور فى نطاق ما يسميه الأصوليون بالحكم .. وبدون شك فإن هذه الاجراءات التى يشتمل عليها أصول الفقه تخرج وتنبثق من رؤية كلية تمثل مباحث الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام»[3]

«فما يقوله العالم فى علم الكلام حاكم على ما يقوله فى أصول الفقه وقاض عليه فى اختيار هذا المنحى أو ذاك وذلك كي لا يضطرب السياق المنطقى بين الأصل والفرع فيذهب الاطار العقدي فى واد والمضمون الأصولي فى واد آخر»[4]

---

(١) ميزان الأصول فى نتائج العقول فى أصول الفقه، علاء الدين أبى بكر محمد بن أحمد السمرقندي، تحقيق:عبد الملك عبد الرحمن السعدي بإشراف الدكتور أحمد فهمى أبوسنة، المجلد الأول، ص١، ٢ من قسم الدراسة، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، سنة ١٩٨٤م، وقد نقل الأستاذ مصطفى شلبى فى كتابه القيم «تعليل الأحكام» ما يدل على هذا الارتباط الوثيق بين الأصول والكلام، ينظر ص٩٥.

ثم إن هذا الكلام الأخير من علاء الدين ينفى ما فهمه المحقق الفاضل وما دونه فى الهامش من أن المراد من اعتقاد المصنف: آراؤه فى أصول الفقه التى اعتقدها وجزم بها. فالمعنى واضح أن أصول الفقه يكون التصنيف فيها بناء على الاعتقاد أى أصول الدين .

(٢) ميزان الأصول، ص٤.

(٣) علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الاسلامية، د. على جمعة ، ص٦، ٧ باختصار.

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، د. أحمد الطيب، ص٣

وأظهـر مـا يظهر فيـه الارتباط بين العقائـد والأصول فى عدد من المسـائل منها: مسألة "تعليل الأحكام" الفقهية وأنها فى الحقيقة ما هى إلا فرع لمسألة كلامية وهى مسألة الصـلاح والأصلح، وأن خـلاف المذاهب فيها ما هو إلا صـدى للخلاف الكلامي فى المسـألة ، فالأشاعرة منعوا التعليل وأوجبه المعتزلة، وتوسط الماتريدية فقالوا: إن أفعال الله تعالى كلها معللة بالمصالح، ظهر لنا بعضها وخفى علينا بعضها الآخر، لكن لا على سبيل الوجوب[1] .

وقد كتب العديد من الدراسـات التى تبرهن وتؤكـد تلك العلاقة بين الأصلين حتى خلص صاحب أهم دراسة –من وجهة نظر الباحث– فى هذه الدراسات كلها إلى أن العلاقة بين العلمين إنما هى **علاقة الاستمداد** أى أن أصول الفقه مستمد من أصول الدين.

وبعد،

فهذا مثال كاشف للعلاقة الوطيدة بين الفقه وأصول الدين، ومن ثم للعلاقة الوطيدة بين نظرية المعرفة والفقه الذي هو آخر درجات السلسلة المعرفية التى تتدرج بدءا بنظرية المعرفة التي تتكون من خلالها العقيدة والتى توثر في مسائل الأصول التي هي بدورها قوانين الفقه.

يقول الإمام الماتريدي رحمه الله :

«وأمـا قولـه عَـزَّ وَجَـلَّ: ﴿يُرِيـدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيـدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾. قالت المعتزلـة: مـن صام في السـفر أو في المرض فعل ما لم يـرد اللَّهُ؛ لأن اللَّهَ عز وجل أخبر أنه لم يـرد العسـر، وإنَّمَا أراد اليسر، فإذا صام في المرض أو في السـفر أراد العسر، واللَّهُ تعالى أخبر أنه لم يرد، فدل أنه فعل ما لم يرد اللَّهُ.

(١) تعليل الاحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها فى عصور الاجتهاد والتقليد، د. محمد مصطفى شلبي، ص ٧٩، مطبعة الأزهر، سنة ١٩٤٧م، وقد وصف مذهب الماتريدية بأنه "أعدل الأقوال وأبعدها عن المغالاة"

لكن الوجه عندنا: أن قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ﴾، معناه: أراد اللهُ بكم اليسر لما رخص لكم الإفطار في السفر؛ لأنهم أجمعوا على أن الصوم في السفر أفضل، والإفطار رخصة، ولا جائز أن يقال: لم يرد اللهُ ما هو أفضل، وأراد ما هو دونه على قولهم، ولكن يقال: أراد لمن أفطر اليسر، وأراد لمن ترك الإفطار العسر، وإرادته نافذه، فلا جائز أن ينفذ في وجه ولا ينفذ في وجه آخر.

وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾، أي: يريد أن ييسر عليكم بالإذن في الفطر، لا أن يعسر عليكم بالنهي عنه. وقد يحتمل الفعل، لكنه لم يذكر عن أحد أن اللهَ تعالى أراد به اليسر فصام؛ فثبت أن الإرادة موجبة، مع ما لا يحتمل على قولهم أن يكون الصائم في السفر غير مراد، وقد قضى به فرض اللهَ، وأطاع اللهَ فيه. والمعتزلة يقولون بالإرادة في كل فعل الطاعة فضلًا عن الفريضة»[1]

فعلى قول أهل السنة الماتريدية فإن الصيام في السفر أو الترخص بتركه كلاهما مراد لله تعالى، لأن صفة الإرادة تتعلق بالممكنات، وأفعال العباد كلها من قبيل الممكن.

(٦)

الواضع (تاريخ نظرية المعارف وأبرز من تناولها)

إذا قلنا إن الموقف من المعرفة جزء من الكيان الإنساني ولا يمكن التواصل بين البشر أو مع الطبيعة إلا بموقف معرفي أدركه الشخص أولا، فإن نظرية المعرفة قديمة قدم الإنسان نفسه حين وعى ذاته للمرة الأولى، لكننا هنا سنعرض -وفقا للمصادر التي بين أيدينا- عن أقدم ما عرفناه بخصوص هذه النظرية، وإذا قلنا إن تاريخ الفكر يمكن تقسمه إلى أطوار ثلاثة فيمكننا عرض شيء من عناية الإنسان بعملية المعرفة والتفكير وعلاقة ذاته بالعالم من خلال تلك الأطوار على النحو التالي[2]:

---

(١) البقرة:١٨٥-١/١٣٨.

(٢) ينظر: الله والعالم والإنسان عند فلاسفة اليونان، د. جمال الدين عفيفي ص١٢ وما بعدها، ط١، سنة١٩٩٩م.

العصر الأول: مرحلة الفلسفة اليونانية والتي تبدأ من طاليس وتنتهي بنهاية الأفلاطونية المحدثة.

١. إذا قلنا إن الفلسفة اليونانية كانت طبيعية ثم تحولت إنسانية أي انتقلت من البحث في الطبيعة ثإلى البحث في الإنسان؛ فإن هؤلاء الطبيعيون كانت لديهم آراء معرفية؛ فـ (طاليس) القائل بأن الماء أصل الوجود أوهيراقليطس الذي يوصف بأنه مؤسس المادية الجدلية كانا يرون أن الحواس هي مصدر معارف الإنسان لكنهما يجعلان شهادتها موقوفة على شهادة العقل لها ، فالحواس أداة العقل للمعرفة[1]

٢. ومع ذلك يعد أفلاطون (٤٢٧ : ٣٧٤ ق.م.)أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها وأفاض فيها من جميع جهاتها؛ إذ وجد نفسه بين رأيين متعارضين: رأي «بروتاغوراس» (٤٨٠ -٤١٠ق.م.)[2] وأمثاله من السوفسطائية الذين يردون المعرفة إلى الإحساس وحده أو يقولون بأننا لا نعلم وجود معرفة أو أنها نسبية، من جهة ، ورأي سقراط (٤٦٩ : ٣٩٩ ق.م.) ، من جهة أخرى، الذي يضع المعرفة الحقة في العقل ويجعل موضوعها المعرفة المجردة الضرورية، فاستقصى أنواع المعرفة.[3]

---

(١) ينظر: هيراقليطس، جذور المادية الجدلية، ثيوكاريس كيسيديس، ترجمة حاتم سليمان، ص٢١٢ ، دار الفارابي بيروت، نشر المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، ط٢، ٢٠٠١م . وينظر: الله والعالم والإنسان عند فلاسفة اليونان، ص٣٩.

(٢) ولد في أبديرا من أعمال تراقية حوالي سنة (٤٨٠ ق.م.) وتجول في أنحاء اليونان وإيطاليا الجنوبية حتى استقر به المقام في أثينا التي قدم إليها حوالي سنة ٤٥٠ ق.م. ومكث بها فترة غير قصيرة وألف كتابا بعنوان الحقيقة تضمن الشك في الألوهية فاتهم بالإلحاد ، وأحرقت مؤلفاته علنا وحكم عليه بالإعدام ، ففر هاربا من أثينا قاصدا صقلية ولكنه مات غرقا في الطريق سنة ٤١٠ ق.م. من أهم آراؤه: أن الإنسان هو مقياس كل شيء ، والحقيقة نسبية ، والحقيقة المطلقة غير موجودة، والخطأ غير موجود!

ينظر: الله والعالم والإنسان عند فلاسفة اليونان، ص١١٦ و ١١٧

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٩٧، ٩٨ ، دار العلم للملايين، ط٢، ٢٠١٢م.

العصر الثاني: مرحلة الفلسفة الوسيطة، وعادة ما يضع الباحثون فيها فلاسفة المشرق كالكندي والفارابي وابن سينا، وفلاسفة المغرب وتشمل: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.. ولا ينظر الباحثون المؤرخون هنا في الغالب إلى جهود علماء الكلام في المعرفة، والحق أن علماء الكلام كان لهم نظر معرفي معتبر أسسوا عليه العقائد، مستفيدين ممن سبقهم.

- **الفلاسفة:**

١. فالكندي(٢٥٢:١٨٥هـ)، أبو يوسف يعقوب ابن اسحاق، الذي يطلق عليه: فيلسوف العرب الأول حاول ضبط العلم والمعرفة في عدد مؤلفاته، ومنها (رسالة في حدود الاشياء ورسومها) وميز في مؤلفاته بين وجودين وجود حسي ووجود عقلي ، كما كان يميز بين المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية، ويعد المعرفة الإنسانية : عقلية وحسية ومتوسطة بين الحسية والعقلية ويسميها: قوة التخيل والتوهم.[1]

٢. أما الفارابي (٢٥٩:٣٣٩هـ) أبو نصر محمد بن محمد، فتعد نظريته المعرفية من أهم النظريات ، الذي ألف كتاب (البرهان) وتحدث عن العلم وحده وتقسيماته، وفي كتب أخرى. وكان يرى أن المعرفة الإنسانية قد تكون بالقوة الحسية أو المتخيلة أو الناطقة ، والحسية هي اللبنة الأولى لغيرها، أما المعرفة العقلية فتكون بالقوة الناطقة التي تتسم بالفكر والروية، ويقسم العقل إلى عملي: يعلم الجزئيات وهو مبدأ السلوك والأخلاق، وعقل نظري: يدرك الكليات.. ويقسم العقول إلى درجات متدرجة[2]

٣. أما ابن سينا (٣٧٠: ٤٢٨هـ) أبو علي الحسن بن عبد الله، الذي تناول الإدراك

---

(١) ينظر: أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق، شيخنا الدكتور جمال الدين عفيفي، ص١٠٨ فما بعدها، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٩٨م

(٢) ينظر: السابق، ص١٧٤ فما بعدها.

والعلـم واليقـين في كتابه (الاشـارات والتنبيهـات) وفي غيرها مـن كتبه، وكان يرى أن وسـائل المعرفة ثلاثة: الحواس الظاهرة والحواس الباطنة -التى تشـمل الخيال والوهم وغيرهما- والعقل، ويرى أن المعارف أنواع ثلاثة: معرفة بالفطرة ومعرفة بالفكرة ومعرفة بالحدس[1]

٤. ومن فلاسـفة المغرب: ابن رشـد٥٩٥:٥٢٠هـ) أبو الوليد محمد بن أحمد، الذي سعى إلى تمييز العلم الحقيقي من غيره في (تهافت التهافت). وقد تابع أرسطو فى كـون الحس أصل المعرفة، والعقل يقوم بإدراك المعاني الكلية دون أن يكون لهذه المعـاني وجود مسـتقل، ومن فاتته حاسـة فاتـه معقول ما، وينتقـد الفارابي وابن سـينا في قولهـما بوجود الكليات وجودا مسـتقلا خارج النفس، كـما ينتقد طريقة المتصوفة فى المعرفة القائمة على الحدس أو الكشف[2].

- المتكلمون:

فتظهر هذه العناية الكبرى منهم حين كانوا يصدرون بحوثهم العقدية بالحديث عن حقيقة العلم ومعناه، وعن أقسام العلوم ومداركها، وعن إثبات النظر والاستدلال كـما يتحدثون عن الأخبار وأقسـامها والخبر الذى يوجب العلـم وعما يعلم بالعقل وما يعلم بالشرع[3].

١. وأقـدم مـن رأيناه من المتكلمين افرد هذه القضية فى فصل مسـتقل هو الإمام أبو منصـور الماتريدي (ت:٣٣٣هـ) في مقدمة كتـاب (التوحيد)، كما نثر الكثير من أحكام المصادر المعرفية وما يتعلق بسائر جوانب النظرية فى تفسير (التأويلات).. وهـو مـا سـنفرده بحديث مسـتفيض للكشـف عـن ريـادة لعماء المسـلمين من

(١) السابق نفسه، ص٢٦٨، فما بعدها.

(٢) ينظر: قضايا الميتافيزيقا عند فلاسفة المغرب، شيخنا الدكتور جمال الدين عفيفي، ط١، دار الطباعة المحمدية، ١٩٩٦م.

(٣) مقالة فى المعرفة، د. عدنان زرزور، ص ٦.

المتكلمين في هذا الجانب الهام من جوانب العلم!

والإمام الماتريدي معاصر للكندي أقدم الفلاسفة المسلمين ، والكندي بغدادي والماتريدي سمرقندي، مع تباين المنهج والمنطلق، فلا يقال إنه استفاد منه، أو نقل وأخذ!

وعلى نهجه سارت المدرسة الماتريدية فلا يكاد يوجد كتاب من كتب العقائد إلا وصدر ببحث معرفي[1].

أ- فالإمام البزدوي (ت ٤٣٩هـ) صدر كتابه (أصول الدين) بفصل معرفي هام تناول فيه إثبات الحقائق وأسباب المعرفة واختلاف الناس فيها وتعريف العلم وأنواع العلوم.

ب_ والإمام النسفي (ت٥٠٨هـ) صاحب (التمهيد لقواعد التوحيد) و (تبصرة الأدلة) صدر كتاب التمهيد بفصل في إثبات الحقائق والعلوم) وفي (التبصرة) تحدث حديثا مسهبا حول تحديد مفهوم العلم واختلاف الناس فيه، والرد على تعريفات المعتزلة والأشاعرة للعلم ناصرا رأي الماتريدي قائلا:وهو حد صحيح يطرد وينعكس ولا يرد عليه شيء من الاعتراضات! ورد على منكري الحقائق وكيفية التامل معهم وتحدث عن أسباب المعارف والرد على منكريها.

ج- والإمام الصابوني (ت٥٨٠هـ) صاحب (البداية في أصول الدين) اختصر كلام السابقين فى عبارات موجزة جامعة، تمثل خلاصة النظرية السنية في المعارف!

٢. وعلى نهجه سار علماء الكلام من الأشاعرة ،

أ- فالإمام الأشعري (ت٣٢١هـ) في كتاب (مقالات الاسلاميين) نثر فيه وفي غيره ما يمكن أن نستخلص منه مظرية معرفية متكاملة!

---

(١) ينظر القسم الثاني من هذا الكتاب: الدراسة النصية، حيث أوردت فيه نصوص هؤلاء الفحول وعلقت على ما يحتاج منها إلى تعليق!

ب- فالقـاضي أبو بكر الباقـلاني (ت٤٠٣هـ) قدم لكتابه التمهيـد بـفصل في(العلم وأقسامه وطرقه).

ج- والإمـام ابـن فورك (٤٠٦هـ) دون فى كتابه (مجرد مقالات الأشـعري) عددا من الفصول فى (حد العلم) و(مدارك العلم) والإبانة عن مذهب الشـيخ فى (معنى النظر العقل) و(الاستدلال وطرقه وأقسامه).

د- وأتـى بعـده عبـد القاهر البغـدادي (ت:٤٢٩هـــ) في كتابه (أصـول الدين) جعـل الأصـل الأول مـن الكتـاب في (الحقائـق والعلـوم وطـرق تحصيلها واقسامها).

هـ- ورأينا حجة الإسـلام الغزالي (ت٥٠٥هـ) في (المنخول من علم الأصول) يفرد فصلا للحديث عن (حقائق العلوم)، وتحدث في المستصفى عن (مدارك العلوم النظريـة فى الحد والبرهان) و(مدارك العقول) ومزج فيه بين نظرية المعرفة وعلم المنطق، وفي كتاب (المنقذ من الضلال) حديث عن أسـباب المعرفة والشك فيها، والكشف وتفضيله!

و- ورأينـا الـرازي (ت:٦٠٦هـــ) جعل الركـن الأول من (محصل أفـكار المتقديمن والمتأخرين) في (العلم والنظر)

ز- وجـاء عضد الدين الإيجي(٧٥٦هـــ) فجعل جزءا كبيرا مـن (الموقف الأول) من كتابه (المواقف) في (العلم والنظر)، وجمع فيه آراء المختلفين وناقشها.

٣. وكان للمعتزلة عناية كذلك بهذه النظرية ،

أ- فالقاضي عبد الجبار (ت:٤١٥هـ) أفرد المجلد الثاني عشر من موسـوعة (المغني في أبواب التوحيد والعدل) متحدثا عن (النظر والمعارف). تحدث فيه بالتفصيل عـن حد النظر والعلـم والمعرفة وطرقها وحقيقتها، وطـرق معرفة صحة النظر، ودرجـات المعرفة من الشـك على الظـن على اليقين. وتحدث عـن الدليل العقلي والسمعي، وأول ما يجب على المكلف، وطريق وجوب المعرفة.

ب- وكان للأصوليين والمنطقيين نصيب من تناول هذه النظرية، فالآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام) الذي تحدث فيه عن العلم والكلي والجزئي وغيره من المفاهيم. ونجد ابن الحاجب في (مختصر المنتهى الاصولي) يتناول قضايا المعرفة والتصور والتصديق وغيرها. والقزويني في (الرسالة الشمسية)، يتناول حد العلم وكيفية حصوله في العقل.

٤. **والفرق بين تناول الفلاسفة وغيرهم من المتكلمين والأصوليين للقضايا المعرفية**

أن نظرات علماء الكلام المعرفية كانت أشمل حيث لم يكتفوا بمصدري الحس والعقل بل زادوا على ذلك الأخبار وضبطوا المعرفة المتحصلة منها وقسموها إلى آحاد ومتواترة، وتحدثوا عن مايفيده كل منهما، ولم يكن علماء الكلام في هذا مقلدين لأحد ولا أخذوا علومهم عن الفلاسفة المسلمين، كما سيتضح، بل زادوا نظرات معرفية دقيقة كانت أقرب إلى الفطرة والعقل والدين معا! فكانت لهم الريادة بكل ما تحمله الكلمة من معنى في وضع الأمور في نصابها حيث لا مغالاة فى جانب الحس ولا العقل مع اعتبار الوحي أو الخبر كمصدر معرفي، ولم يخوضوا فيما لا ينبني عليه عمل كالبحث فى طبيعة المعرفة بل كانوا عمليين أكثر منهم نظريين أو منظرين!،

٥. ويبقى الإمام الماتريدي إمام الهدى أبو منصور من بين من عرفناه من هؤلاء الذين ضبطوا النظرية ضبطا يسير وفلسفة الإسلام جنبا إلى جنب هو أقدم من تناول هذه النظرية وضبط حدودها، بحيث لا نبعد إن قلنا إنه المؤسس الحقيقي للمعرفة من بين علماء الكلام، وأن غيره إما عالة عليه أو متأثر به، والعجب أن نظراته لهذه النظرية كانت مكتملة أو شبه مكتملة بحيث لم يزد أحد على ما قدم إلا النذر اليسير.

فالإمام الماتريدي هو الواضع الأول للنظرية المعرفية الإسلامية، والواضع الثاني لنظرية المعارف بعد أفلاطون!

أما العالم الغربي الحديث والمعاصر فاحتاج بعد الإمام الماتريدي إلى ما يزيد على

سبعمائه سنة ليدرك أهمية البحث المعرفي، كما ظهر على يد جون لوك، وهو ما يقودنا إلى الحديث عن العصر الثالث من عصور التفكير الفلسفي!

العصر الثالث: مرحلة التفكير الفلسفي الحديث وتبدأ من القرن السابع عشر الميلادي، ومن أهم فلاسفتها اسبينوزا وديكارت وجون لوك وليبنتز، وتشمل الفلسفة المعاصرة بتياراتها المختلفة : البرجماتية والوضعية المنطقية وغيرها.

أما نظرية المعرفة عند الغربيين،

١. فيجمع الباحثون على أن أول من عرف بالعناية بنظرية المعرفة منهم جون لوك (ت:١٧٠٤هـ) وذلك فى كتابه (مقالة فى العقل البشري) الذى صدر عام ١٦٩٠م وهو يعد أول من بحث المعرفة باستقلال. وأكد فى كتابه على أن البحث فى وسائل الإدراك الإنساني ينبغي أن تقدم على أي بحث ميتافيزيقي حقيق[١].
وتوالت بعد ذلك بحوث المعرفة من ليبنتز ثم كانت وهيجل.

(٧)

(الاسم)

يطلق على هذا العلم عدد من الأسماء:

١. فهو : «مدارك العلم» لدى علماء الكلام.
٢. وهو: « نظرية المعرفة» لدى المدرسة الألمانية.
٣. وهو: «فلسفة العلوم» لدى المدرسة الأنجلوساكسونية.
٤. وهو: «الإبستمولوجيا» لدى المدرسة الفرنسية[٢].

وبعضهم يجعل فروقا بين هذه الأسماء لكنها في الغالب تطلق على مسمى واحد.

---

(١) ينظر مقدمة الدكتو رمحمود حمدي زقزوق لكتاب: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص٩.

(٢) ينظر: مدخل إلى الفلسفة العامة ، عبد الرزاق بلعقروز، كلمة للنشر والتوزيع تونس ن ص ٥٩ . ط١ . ٢٠١٥م.

(٨)

(الاستمداد)

يستمد هذا العلم من: قوانين الفكر الأساسية، والمعارف الضرورية، والعقل الصحيح.

(٩)

(حكم الشارع)

الفرض الكفائي

(١٠)

(المسائل)

أهم مسائل وقضايا هذا العلم هي مباحثه الرئيسية ، ونظرية المعرفة تبحث فى أمور محددة رئيسة هى[١] :

أ - إمكان المعرفة : ويبحث فى مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة، ومناقشة مشكلة الشك فى الحقيقة وطرق التيقن بها.

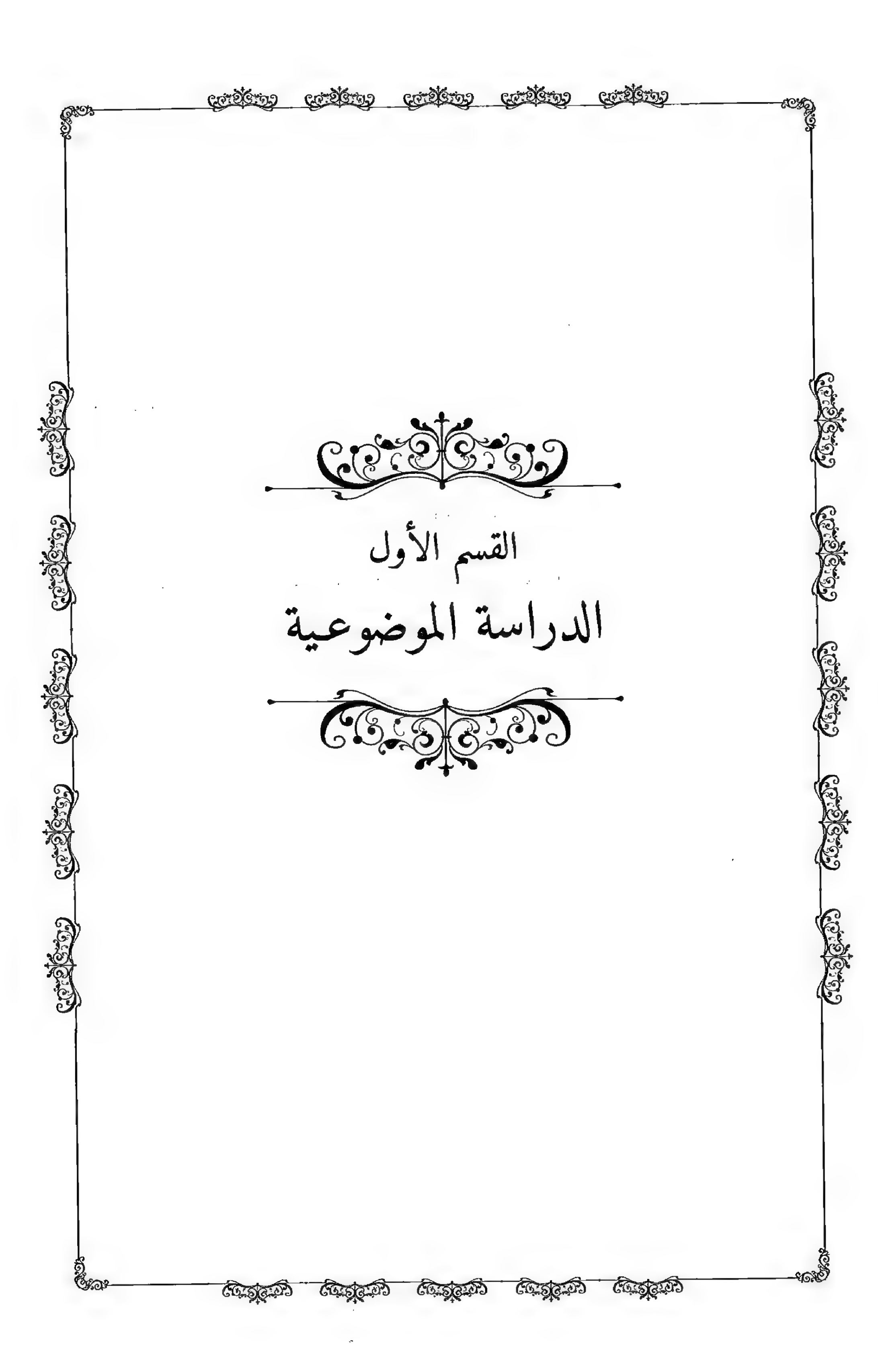
ب - مصادر المعرفة : ويبحث فى الحواس والعقل والوحى والإلهام والكشف والحدس وكل ما يمكن أن يعد مصدرا للمعرفة، والعلاقة بين تلك المصادر .

ج - طبيعة المعرفة: ويبحث فى طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والشيئ المعروف، أو طبيعة العلاقة من حيث اتصال قوى الإدراك بالشيئ المدرك وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها أو بعبارة أخرى : كيفية العلم بحقيقة الأشياء، أي كيف تتصل القوى المدركة بموضوعات الإدراك؟

د - قيمة المعرفة وحدودها.

---

(١) ينظر: نظرية المعرفة بين القران والفلسفة، ص ٦٦ . وينظر: مصادر المعرفة فى الفكر الدينى والفلسفي، ص ٥٠ فما بعدها.



القسم الأول

الدراسة الموضوعية

القسم الأول الدراسة الموضوعية:

- **الفصل الأول:** مقدمات معرفية.
- **الفصل الثانى:** الإمام الماتريدي وإمكان المعرفة.
- **الفصل الثالث:** طبيعة المعرفة عند الإمام الماتريدي.
- **الفصل الرابع:** مصادر المعرفة عند الإمام الماتريدي.
- **الفصل الخامس:** الضابط الكلي لمنهج أهل السنة المعرفي.



الفصل الأول



مقدمات معرفية

تمهيد:

هذه مقدمات لابد منها في فهم نظرية المعرفة، ذكرها الإمام الماتريدي متناثرة في تفسيره..

وقد نظمتها في عقد ووضعت لها عناوين مناسبة بحيث يسهل الوقوف على حقائقها ومعانيها، وتكون مقدمة لما سيأتي بعد ذلك.

- **المعرفة بدون الحياة لا تتحقق:**

١. المعرفة من شرطها حياة العارف، إذ لا علم ولا معرفة دون حياة، والإمام عبد القاهر البغدادي ينقل إجماع أهل السنة على هذا قائلا: «وأجمعوا - أي أهل السنة- على أن الحياة شرط في العلم والقدرة والإرادة والرؤية والسمع، وأن من ليس بحي لا يصح أن يكون عالما قادرا مريدا سامعا مبصرا، **وهذا خلاف قول الصالحي وأتباعه من القدرية في دعواهم وجود العلم والقدرة والرؤية والإرادة في الميت**»[١].

والإمام الماتريدي لا يخرج عن هذا الإجماع الذى حكاه البغدادي، فعند الآية الأولى من سورة الجمعة، يقول: «والتسبيح يحتمل أوجها ثلاثة:.. والثاني: تسبيح المعرفة، ووجه ذلك: أن يجعل الله تعالى بلطفه في كل شيء حقيقة المعرفة، ليعرف الله تعالى وينزهه، وإن كان لا يبلغه عقولنا ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾ [الإسراء: ٤٤]. ولكن عندنا بواسطة إحداث نوع حياة فيه، **إذ المعرفة بدون الحياة لا تتحقق**»[٢].

---

(١) الفرق بين الفرق، ص٣٤١، ت: محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة ط ٢٠٠٧م.

(٢) الجمعة: ١-٥/ ١٢٥.

- **العلم والمعرفة:**

٢. إذا كان المعتزلة يرون أن العلم والمعرفة مترادفان فإن جمهور أهل السنة يرون «أنه وإن كان ثمة ترادف بين معنيي العلم والمعرفة من حيث إن كلا منهما يعنى إدراك الشيئ على ما هو عليه إلا أن ثمة تباينا بينهما من وجوه»[١]:

منها: أن المعرفة مسبوقة بجهل أما العلم فتسبقه غفلة، والمعرفة تطلق على إدراك البسيط والعلم يدرك على إدراك المركب، كما تطلق المعرفة على ما يدرك بآثاره ولا تدرك ذاته، ويطلق العلم على ما تدرك ذاته، ثم خلاف المعرفة الإنكار، وخلاف العلم الجهل[٢]، فهذا ما يقال عادة في الفرق بينهما.

أما عن موقف الإمام الماتريدي فيبدو أنه لا يفرق بين العلم والمعرفة، بل هما عنده مترادفان، يستخدم أحدهما مكان الآخر وبمعنى واحد، وبيان ذلك:

١,٢. إذا كان «**العلم ما يعرف بنفسه**[٣] ولهذا لا يقال عن الله فقيه، ويقال: عالم لأنه عالم بالأشياء بذاته»[٤]، وإذا كان **العلم خلافه الجهل** فإن **المعرفة كذلك**، ولنتأمل هذا النص من سورة المائدة عند قوله تعالى ﴿**مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ**﴾، حيث يقول: «**الإيمان ليس هو المعرفة**؛ لأن الإيمان لو كان معرفة لكان يجب أن يكون **ضده جهلا**؛ فلما كان **ضد الإيمان تكذيبا** وجب أن يكون ضد التكذيب: التصديق، والتصديق والإيمان في اللغة سواء؛ **ولأن المعرفة قد تقع في القلب على غير اكتساب فعل** وإنَّما التصديق لا يكون إلا باكتساب ترك مضادته وهو التكذيب؛ لذلك قلنا: إن الإيمان ليس هو المعرفة، ولكنه تصديق»[٥].

---

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص٤٩. وينظر: أصول الفقه، اللامشي، ص٣٤.

(٢) نظرية المعرفة، ص٤٩، ٥٠ باختصار.

(٣) إن تعريفه للعلم هنا بأنه «ما يعرف بنفسه» ليس حدا للعلم، وإنما هذا أحد معانيه؛ وسيأتي أن مصطلح العلم عنده قد يقع في القلب بلا سبب وقد يأتي بعد اكتساب الأسباب.

(٤) سورة الأنعام: ٩٨-٢/ ١٥٢.

(٥) المائدة: ٤١ - ٢/، وفي طبعة العلمية: ٤١ - ٣/ ٥٢٠.

ففي تصريحه أن المعرفة تقع في القلب دون اكتساب، وأن كلاهما يضاده الجهل ما يحملنا على القول بأنهما عنده مترادفان.

٢,٢. يضاف إلى ذلك ما يفهم من سياقات كلامه التي تشي بأنهما مترادفان أو بمعنى واحد، ومن ذلك ما جاء في سورة الشمس، حيث يقول إن «النبي - صَلَّى اللَّـهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ - لم يوجد منه الاختلاف إلى من عنده **علم** الأنباء والأخبار، ولا كان يعرف الكتابة؛ ليقع له **المعرفة** بهما؛ فثبت أنه بالوحي **علم**.» [1].

وفى سورة النمل يقول: «قَالَ بَعْضُهُمْ: إن الجحود لا يكون إلا بعد العلم به والإيقان. ولكن يجوز أن يقال: جحد بعد **المعرفة والعلم**، وقبل أن يعلم به ويعرف؛ إذ الجحود ليس إلا الإنكار، وقد يكون الإنكار للشيء للجهل به وبعد **المعرفة**»[2]. وفي سورة فصلت يقرر أن: «من مُكِّن له **العلم** وأسباب **المعرفة** فلم يتكلف معرفته، لم يعذر في جهله»[3].

فكل هذه النصوص تؤكد أن الإمام الماتريدي لا يفرق بين العلم والمعرفة، وهو ما سيظهر في نصوصه القادمة أيضا لا سيما عند حديثه عن أسباب العلم أو المعرفة[4].

- **العلم والفقه.**

٣. فَرَّق الإمام الماتريدي بين الفقه والعلم فـ«**الفقه** هو معرفة الشيء بمعناه الدال على نظيره، **والعلم** ما يعرف بنفسه ولهذا لا يقال عن الله فقيه، ويقال: عالم لأنه عالم

---

(١) الشمس: ١٥ - ١٠/ ٧٥٤، وينظر: القيامة: ١٥ - ١٠/ ٣٤٤. كلاهما ط العلمية.

(٢) النمل: ١٤- ٨/ ١٠٢. ط العلمية.

(٣) فصلت: ٢٢- ٩/ ٧٣. ط العلمية.

(٤) وهذا هو المتفق مع منهجه في عدم التكلف أو الخوض في الدقائق التى لا فائدة منها ولا حاجة إليها، والتى انعكست على منهجه في العقائد والتفسير معا، كما سأوضحه في أصول منهجه العقدي في الجزء الخاص بالعقيدة من هذه السلسلة وكما سيتضح بجلاء عند الكشف عن منهجه التفسيري، ولعل في هذا ما يدل على أن هذه التفرقة إنما هى من صنيع متأخري الأشاعرة والماتريدية، والله أعلم.

بالأشياء بذاته [لا بأغيارها ونظائرها، والفقيه: هو الذي يعرف الأشياء بأغيارها[1] ونظائرها ودلائلها»[2]. أو«**الفقه** هو معرفة الشيء بغيره **والعلم** هو وقوع العلم لا بغيره»[3]. كما أن «**الفقه** ما كان حقه التأمل والنظر، **والعلم** ما كان حقه السماع والخبر»[4].

وقد أبان عن موقفه ذاك، عند قوله تعالى ﴿وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾، فقال: «ثم قال هاهنا ﴿لَا يَفْقَهُونَ﴾ ولم يقل ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ لأن الفقه إنما هو الذي يعرف به الشئ بالشئ، فأخبر أنهم لا يعرفون الآخرة بالدنيا، وقال ابن الراوندي: الفقه هو معرفة الشئ بمعناه الدال على نظيره. **وعندنا أن الفقه هو معرفة الشيء بمعناه الدال على غيره كان ذلك نظيرا له أو لم يكن؛ لأن من عرف الخلق بمعناهم دله ذلك على معرفة الصانع، ومن عرف الدنيا دله ذلك على معرفة الآخرة، وليسا بنظيرين. ثم بين الفقه والعلم فَصْل من وجه وإن كانا في الحقيقة يرجعان إلى أصل واحد، لأن العلم إنما يجلى الشئ له، وظهوره بنفسه. والفقه يعرف بغيره استدلالا** ولذلك جاز أن يقال: الله تعالى عالم لتجلى الأشياء له، ولم يجز أن يقال: إن الله فقيه، لأنه يعرف الأشياء بالاستدلال، والله الموفق والحكمة: وضع الأشياء موضعها، والإيقان: إنما هو يتولد عن ظهور الأسباب؛ ولذلك جاز أن يقال: إن اللّـه تعالى حكيم، ولم يجز أن يقال: إنه موقن»[5].

- **العلم واليقين، والعلاقة بينهما.**

٤. **أما اليقين** فيعرفه بأنه«هو الذي له الأسباب الظاهرة التي ليس لها خوف الزوال والانتقال»[6]. **ويفرق بين العلم واليقين** بأن «الإيقان بالشيء هو العلم بالأسباب الظاهرة، وقد يدخل في تلك الأسباب أدنى شبهة وشك... وأما العلم بالشيء فقد

---

(١) ما بين القوسين من نسخة دار الكتب العلمية وهي أوفق.

(٢) سورة الأنعام: ٩٨-٢/ ١٥٢.

(٣) سورة التوبة: ٩٣-٢/ ٤٣٩.

(٤) سورة المنافقون: ٥-٥/ ١٤٠.

(٥) المنافقون: ٣-٥/ ١٣٩.

(٦) الحجرات: ١٢ - ٩/ ٣٣٥. ط العلمية.

يكون بالسبب، وقد يكون بالتجلي له بلا سبب، ولذلك وصف الله تعالى بالعلم، ولم يوصف بالإيقان، ولا يقال: إنه موقن لما ذكرنا أن أحدهما يكون بأسباب والآخر لا، والله اعلم، فيَتَمَكَّنُ في الايقان أدنى شبهة وشك»[1].

ويقول: «الإيقان هو علم يستفاد بالأسباب على ما استفاد داوود علما بخصومة الملكين عنده، ولذلك لا يضاف الإيقان إلى الله، أنه أيقن كذا لأنه علم يستفاد بالأسباب، وهو عالم بذاته لا بسبب. وأما العلم فإنه قد يستفاد بسبب وبغيره، لذلك أضيف إليه حرف العلم، ولم يضف حرف الإيقان»[2]، ومن ثم فـ«لا يجوز أن يوصف الله تعالى بالإيقان في أمر من الأمور، لأن الأشياء له بارزة ظاهرة إذ هو منشئها وخالقها فلا يخفى عليه شئ منها، فيحتاج إلى البحث عنها والنظر فيها»[3].

والعلم قد يكون مكتسبا وقد يكون بلا كسب، وهو المفهوم من قوله: إن «الخلق في ابتداء أحوالهم يكونون جهالا، لا جهل كسب يذمون عليه، أو يكون لهم علم يحمدون عليه، ولكن جهل خلقة وضلال خلقة؛ لما ليس معهم آلة درك العلم؛ فلا صنع له في كسب الجهل، فأما بعد الظفر بآلة العلم يكون الجهل مكتسبا؛ فيذم عليه، وكذا العلم؛ فيترتب عليه الحمد والذم»[4].

ومن هنا فالعلم قد يأتي بمعنى اليقين لأنه يكتسب، ومن ذلك قوله: «والإيقان بالشيء هو العلم به. والإيمان هو التصديق، لكنه إذا أَيقن آمن به وصدق به لعلمه به؛ لأن طائفة من الكفار كانوا على ظن من البعث؛ كقوله: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾، فأخبر عَزَّ وَجَلَّ عن حال هَؤُلَاءِ أَنهم على يقين، ليسوا على الظن والشك كأُولئك»[5].

---

(١) الجاثية ٣٢-٤/ ٤٨٠ باختصار.

(٢) ص ٢٤-٤/ ٢١٦.

(٣) الحاقة: ٢٠-٥/ ٢٣٥، وفي العلمية ٢٠ - ١٠/ ١٨١.

(٤) الضحى: ٧ - ١٠/ ٥٦١. ط العلمية.

(٥) البقرة: ٥ -١/ ٣٧٤. ط العلمية.

فهاهنا عبر عن الإيقان بالعلم وهو لا يريد العلم الذى يتجلى بلا ظهور الأسباب، وإنما يعنى العلم الذى تجلى بالأسباب أو المكتسب، ويلاحظ أنه جعل الظن والشك هنا في مقابلة اليقين، أوالعلم المخصوص الذي بمعنى اليقين.

وقد ذكر البياضي في (إشارات المرام) تعريف الإمام الماتريدي للعلم «بأنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به»، وذكر أنه أحسن ماقيل في تعريف العلم[١]. وهذا التجلي قد يكون بالسبب (فيكون بمعنى اليقين)، وقد يكون بلا سبب كما أسلفت هنا.

والخلاصة: أن محددات مصطلح (العلم) التي تفصل بينه وبين غيره أربعة:

١. أنه يتجلي بنفسه.
٢. وأن حقه السماع والخبر.
٣. لا يدخله أدنى شك.
٤. غير مكتسب، أو يأتي بلا سبب (أما عندما يكون العلم مكتسبا بأسباب فيساوى عندئذ اليقين، ويأتي أحدهما بمعنى الآخر).

وهذه الأمور هي التي تفصل بين (العلم) وكل من (اليقين) و(الفقه).

أو نقول إن بين (العلم) و(اليقين) عموم وخصوص من وجه[٢]، **فيجتمعان في** ما تولد عن ظهور الأسباب وما كان مكتسبا من المعارف، **ويختص العلم** بما ليس مكتسبا منها وما تجلى بنفسه، **ويختص اليقين** بما تكاثرت أسبابه ويدخله أدنى شك. **وبين الفقه واليقين عموم وخصوص من وجه، فيجتمعان في** أنهما مكتسبان يتولدان عن ظهور السبب وحقهما التأمل والنظر، **ويختص الفقه** بما لم تتكاثر أسبابه، **ويختص اليقين** بما تكاثرت أسبابه. **وبين الفقه والعلم تباين.**

ومن هنا فمصطلح (العلم) عند الماتريدي يعبر به عن أعلى أنواع المعارف، التى أستطيع ترجمتها إلى ثلاثة محددة، هي:

---

(١) ينظر: إشارات المرام، البياضي، ص٣٩، المكتبة الأزهرية للتراث، وتبصرة الأدلة ص ١٩.

(٢) العموم والخصوص الوجهي: أن يكون كل واحد من الكليين شاملًا لبعض أفراد الآخر وغيره، فيكون كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه، وأخص من الآخر من وجه آخر.

٥. المعارف الإلهية (لأنه لا يقال لله موقن أو فقيه وإنما يقال: **عالم**).

٦. معارف الأنبياء (لأنها تتجلى بلا سبب أو كسب).

٧. العلوم الأولية المودعة في بني آدم (لأنها هي التي تتكاثر أسبابها ولا يدخلها شك)[١].

ومصطلح(العلم) بهذا يرادف ما يطلق عليه البعض(العلم الضروري) وهو: «ما يحدث في العالم بإحداث الله تعالى وتخليقه من غير فكرة وكسب من جهته»[٢].

- **الظن والشك.**

٥. **قلنا إن الظن والشك عند الماتريدي يقابلان اليقين**[٣]، يقول في سورة الجن: «﴿ظَنَنتُمْ﴾ في الظاهر إشارة إلى الإنس جملة، مسلمهم وكافرهم، ومعلوم بأن المسلمين لم يكونوا **يظنون** ذلك، بل قد **أيقنوا** بالبعث، ولكن معناه: أن الكفرة من الجن ظنت أن لا بعث كما ظنت الكفرة منكم أيها الإنس. ثم في هذه الآية إبانة أنهم كانوا يقولون: **لا بعث بالظن، ليس بالعلم**، والذي حملهم على الظن **إعراضهم عن** السبب الذي يوجب القول بالبعث، وكل يأنف بطبعه أن يلزم الظنون، ففيه دعاء وترغيب إلى النظر في حجج البعث وترك الاعتماد على الظنون»[٤].

والملاحظ: أنه جعل الظن في مقابلة اليقين، وعبر عن اليقين بالعلم،لأنه ذكر

---

(١) سيأتي الحديث عن العلوم الأولية في مبحث إمكان المعرفة.

(٢) ينظر: أصول اللامشي، ص٣٣. و فيه أنوع العلوم الضرورية الثلاثة التى تختلف _فيما أرى_ عما يفهم من صنيع الماتريدي وما نقلناه عنه. حيث جعل منها المعلوم بالحواس والمعلوم بالمتواتر، وسيظهر في أحكام هذه المصادر أنها عند الماتريدي تفيد اليقين الذى قد يدخله أدنى شك، ولا تفيد العلم بمعناه المخصوص، ومن ثم فدائرة العلوم الضرورية عند الماتريدي أو ما يطلق عليه(العلم) أضيق منها عند اللامشي وغيره. والله أعلم.

(٣) ينظر: البقرة: ٥ – ١/ ٣٧٤.ط العلمية.

(٤) الجن: ٧ – ١٠/ ٢٤٨. ط العلمية.

الأسباب، ومعلوم أن العلم يختص بأنه يتجلى بلا سبب، وقد يتجلى بسبب فيكون واليقين بمعنى واحد.

٦. فما هو الظن وما علاقته بالشك؟

عرف الإمام الماتريدي **الشك** بأنه«هو الذي لا يوجب القطع على شيء، بل يوجب الوقف»[١]، وذكر أن «الأصل أن حرف **الشك** يستعمل عند استواء طرفي الداعيين، **والظن** يستعمل عند اختلاف طرفي الداعيين، وهو أن تغلب إحدى الدلالتين على الأخرى؛ لذلك يستقيم الحكم والقول بأكثر الظن، ولا يستقيم بأكثر الشك»[٢]. ونقل تعريفهما فقال: «قال صاحب المنطق: **الظن** هو الوقوف على أحد طرفي اليقين، **والشك** هو الوقوف على أحد طرفي الظن»[٣].

ويُفَرِّق بين الشك والظن من حيث وجود الأدلة والقرائن، **فالظن** «كأنه هو الذي له ظاهر الأسباب التي لها خوف الزوال والانتقال. **والشك** هو الذي فَقَدَ ظاهر أسبابه، أو له استواء الأسباب، ومقابلة بعضها بعضًا، فهو المتردد بين الحالين، لا يَقِرُّ قلبه على شيء»[٤].

٧.والظن قد يأتي في القرآن بمعنى اليقين وذلك إذا كثرت أسبابه، يقول: «**(وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ)**: جائز أن يكون **الظن** على **الإيقان** هاهنا؛ لما وقع له اليأس من الحياة، وكذلك روي في قراءة ابن عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّـهُ عَنْهُ: **(وأيقن أنه الفراق)**. وجائِز أن يكون على حقيقة الظن»[٥].

---

(١) سورة ص ٨-٤/ ٢٥٥.

(٢) المطففين: ٤ – ٥/ ٤٠٦، وفي طبعة العلمية: ٤ – ١٠/ ٤٥٥.

(٣) البقرة: ٤٦ – ١/ ٤٥٠. ط العلمية.

(٤) الحجرات: ١٢ – ٩/ ٣٣٥. ط العلمية.

(٥) القيامة: ٢٨ – ١٠/ ٣٥٢. ط العلمية.

وقد يعبر عن الظن الذي هو بمعنى اليقين بالعلم[1]، يقول في سورة القيامة: «وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ جائز أن يكون الظن في موضع العلم هاهنا.وجائز أن يكون على حقيقة الظن، وذلك أن الظن يتولد من ظواهر الأشياء، فالأسباب إذا كثرت، وازدحمت، وقع بها العلم، وإذا قلت وخفيت، لم يقع بها علم؛ فجائز أن تكون أسباب الشر أحاطت به من كل جانب حتى وقع له اليأس من النجاة، **وأيقن** أنه يفعل به الشر»[2].

وفي سورة الجن عند قوله تعالى ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّـهَ فِي الْأَرْضِ﴾، قال: «أكثر أهل التأويل ذكروا أن **الظن هاهنا في موضع العلم**، ويؤيد تأويلهم قراءة حفصة رضي اللَّـه عنها فإنها كانت تقرأ (وأنا **علمنا** أن لن نعجز اللَّـه في الأرض فَرَرَةً ولن نسبقه هربا)» [3].

وعند قوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾، يقول: «ومنهم من صرف الظن إلى اليقين والعلم، فقال: معنى قوله: ﴿ظَنَنْتُ﴾ أي: أيقنت، وعلمت»[4].

(١) ينظر: أصول الفقه، اللامشي، ص٣٦.

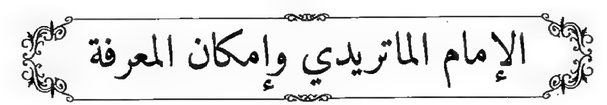
(٢) القيامة: ٢٥ – ١٠/ ٣٥١. ط العلمية.

(٣) الجن: ١٣ – ١٠/ ٢٥٢.ط العلمية.

(٤) الحاقة: ٢٠ – ١٠/ ١٨٠. ط العلمية.



الفصل الثاني



الإمام الماتريدي وإمكان المعرفة

تعريف الإمكان ومواقف الناس من إمكان المعرفة:

١. «الإمكان عبارة عن كون الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم إليها»[١]، والممكن «هو ما يجوز وجوده وعدمه»[٢]. والبحث في إمكان المعرفة يعني دراسة إجابة هذا السؤال: هل بإمكان الإنسان أو في وسعه أن يعرف شيئا؟[٣].

ومسألة الإمكان ضرورة تسبق غيرها من أبحاث المعرفة: مصادرها وطبيعتها..؛ ذلك لأنه لابد من التسليم قبلا بأن المعرفة ممكنة، والبحث في دليل إمكانها إذا كان.

والناس في هذه المسألة فريقان: فريق يقول بإمكان المعرفة، ويسمى أصحاب هذا الاتجاه بأصحاب مذاهب اليقين أو الاعتقاديون، ومنهم كل علماء الاسلام والماتريدي منهم لا ريب. وفريق ينكر إمكان المعرفة وهم الشكاك أو السوفسطائيون[٤].

والمتكلمون والفلاسفة الأوائل صدروا بحوثهم بأبواب وفصول في «إثبات العلم والحقائق» أو «إثبات العلم وإبطال قول من ينفي الحقائق»، فنجم الدين النسفي (ت ٥٣٧هـ) يصدر عقيدته بقوله: «قال أهل الحق: **حقائق الأشياء ثابتة**، والعلم بها متحقق، خلافا للسوفسطائة»[٥].

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليب ١/ ١٣٥، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢م.

(٢) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص ١٩٣، ط الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣م.

(٣) ينظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام، عبدالرحمن الزنيدي ص٥٩، ط المعهد العالمي للفكر افسلامي ط الأولى ١٩٩٢م.

(٤) ينظر: السابق بتصرف واختصار.

(٥) متن العقائد النسفية، عمر بن محمد النسفي، ص٢٧، مجموع مهمات المتون، ط٤، مصطفى الحلبي، ١٩٤٩م.

والسوفسطائية هم الشكاك «الذين لا يثبتون حقائق الأشياء»[1]، و«الشك هو الذي لا يوجب القطع على شيئ، بل يوجب الوقف ويبطل القطع على شئ»[2].

وليسوا بفرقة خاصة انتهت بل الأمر كما يقول الشيخ محمد وسيم الكردستاني في حاشية المحاكمات: «والمحققون على أنه ليس في العالم قوم ينتحل هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه»[3]. فما هي مواضع الغلط؟

- **أنواع الغلط وعوائق المعرفة:**

١-٢- والغلط قد يكون **من اتباع الهوى**، وأصحابه يسمون (العنادية) القائلون بأن كل مسألة لها ما يعارضها، وليس هذا سبيل طالب الحق[4]، وقد بين الإمام الماتريدي أن العلم المبني على اتباع للهوى يجوز تركه ويتبع غيره، لما تهوى النفس، وقرر أن الواجب هو اتباع الحجة من عقل أو سمع، يقول في سورة الأنعام: «وقوله تعالى ﴿قُل لَّا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ٥٦] ثم أخبر أن ما يعبدون هم من دون الله إنما يعبدون اتباعا لهوى أنفسهم، [وأن ما يعبده[5] هو ليس يتبع هوى نفسه، **وإنما يتبع الحجة والسمع وما يستحسنه العقل**. ألا ترى أنه قال ﴿عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾[هود: ٢٨] أي على حجة من ربي، يخبر أن ما يعبد هو [يعبده][6]

(١) مفاتيح العلوم، أبوعبد الله محمد ابن يوسف الخوارزمي الكاتب، ت: فان فلوتن ص ٣٩، ط الهيئة العامة لقصور الثقافة سلسلة الذخائر عدد ١١٨، إبريل ٢٠٠٤م.

(٢) سورة ص ٨-٤/ ٢٥٥.

(٣) حاشية المحاكمات، الشيخ محمد وسيم الكردستاني على تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للشيخ عبدالقادر السفندجي الكردستاني، ١/ ٢٢، تصوير دار البصائر - القاهرة ٢٠٠٦م.
هذا ما صار إليه مصطلح (سوفسطائي) بعد ذلك، فعُمِّم بعد تخصيص؛ لوجود هذه الفئة بالفعل (ينظر مثلا: السوفسطائيون ومنزلتهم في الفكر اليوناني، د.فتح الله خليف)

(٤) حاشية المحاكمات: بتصرف واختصار ١/ ٢١.

(٥) في نسخة الرسالة [وإنما يعبد] والنص من نسخة دار الكتب العلمية.

(٦) في نسخة الرسالة [أن يعبد].

اتباعا للحجة والعقل. وما يعبدون اتباعا لهوى أنفسهم وما يتبع بالهوى: **يجوز أن يُترك اتباعه ويُتبع غيره لما تهوى النفس** هذا ولا تهوى الأول. وأما ما يُتبع بالحجة والسمع وما يستحسنه العقل فإنه لا يجوز أن يُترك اتباعه، ويُتبع غيره»[1].

٢ -٢. وقد يكون الغلط ناشئا **عن الكبر أو مجرد التقليد** وما درج عليه الإنسان واعتاد، وهو نوع من العناد أيضا، ويذكر الإمام الماتريدي في مفتتح سورة الأعراف، متحدثا عن معجزة القرآن وأن المعاندين من المتكبرين أو المقلدين هم الذين لم يستفيدوا من هدايته، فقال: «أنزل فيه الحجج بتأليف يعجز عنه مَنْ دون الله؛ ليبين لهم أنه من عند الله. فأنف قومه وأبوا أن يسمعوه واستكبروا عليه... **وقعد عنه رجلان: معاند متعمد، وجاهل مقلد لاينظر**»[2].

وكلاهما قبيح ينبغي التنزه عنه؛ إذ إن الكبر مانع عن الانصياع للحق فـ«كبرهم هو الذي حملهم على المجادلة في آيات اللّـه، ثم الذي حملهم على الكبر جهلهم بسبب العز والشرف؛ ظنوا أن العز والشرف إنما يكون بالأتباع الذين يصدرون عن آرائهم»[3]، وتقليد هؤلاء الأتباع لهم أشد قبحا لعدم توظيفهم ما ملكه الله لهم، ومن ثم فـ «المقلد غير معذور؛ لما معه ما لو استعمله لأوضح له الطريق، وأراه قبح ما آثر من التقليد»[4]، على حد قول الإمام الماتريدي.

٣-٢- وقد يكون الغلط نابعا من اعتقاد أن حقائق الأشياء **تابعة لما يعتقده الإنسان وأن العلم ذاتي**، صحيح بالنسبة لمن يعتقده، وهؤلاء يسمون بـ(العِنْدِيَّة) فالمعرفة عندهم لا تتعلق بالموضوع بل بالذات العارفة[5]، والعلم الذاتي من خصائص

(١) الأنعام: ٥٦-٢/ ١٢٣.

(٢) الأعراف: ١-٢/ ٢٠٥. باختصار.

(٣) سورة غافر: ٥٦ – ٩/ ٤٢، ٤٣. ط العلمية.

(٤) آل عمران: ٩٩ – ٢/ ٤٤١. ط العلمية.

(٥) ينظر: حاشية المحاكمات: ص ١/ ٢١، ونظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ص ٨٥.

الإله؛ إذ «الإيقان بالشيء هو العمل به من جهة الاستدلال والاجتهاد والأسباب التي يستفاد بها العلم بالأشياء، **لا العلم الذاتي**»[1].

والذاتي مأخوذ من الذاتية، وهي: «الاتجاه الفلسفي الذى يرجع كل حكم وجوديا كان أو تقديريا إلى أحوال أو أفعال شعورية فردية»[2]، فهي تقويم الأمور أو الظواهر أو الأحداث أو الأشخاص **تقويماً متأثراً بذات الباحث وبما تنطوى عليه من ميول وعواطف وتعصب**[3]، مما يحول دون اكتشاف الحقائق المجردة، أو رؤيتها بوضوح كما ينبغى أن يكون[4].

ويقابل الذاتي: الموضوعي، والموضوعية وهو «كل مذهب يقرر أن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك حقيقة واقعية، قائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة»[5]، وهي أيضا: «مسلك في الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص»[6].

---

(١) النمل: ٣ - ٣/ ٥٤٩.

(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٥٨٣.

(٣) وأرى أن هذا المعنى الفلسفي المعاصر هو ما عبر عنه علماؤنا الأقدمون بتصحيح طرق النظر أو «مدارك العلوم» فكانوا يؤكدون على «إثبات الحقائق»، أى موجودة خارج النفس، كما صرح بذلك لسانهم الإمام أبو حفص نجم الدين عمر النسفي(ت٥٣٧هـ) في أول عقيدته. وأصحاب المذهب الذاتي هم المسمون بـ(العندية) أى الذين يرون أن الحقائق تنبع من عند الشخص ولا وجود لها في الخارج، وهم كثر في أيامنا لا سيما مع انتشار الأفكار الليبرالية والعلمانية وأفكار ما بعد الحداثة التى قررت أن: الحقيقة هى ما تراه أنت! فأحيوا المذاهب الفاسدة وشاعت النسبية المطلقة لدى المتعلمين والباحثين، وهى التى تؤدى ولا بد إلى العدمية وانتشار الإلحاد؛ حيث ينتفى الإلزام الخلقي، فتصبح القيمة الوحيدة هى: القوة، والحقيقة هى: ما يقرره القوى، فيسود منطق الغاب، وتنهار الحضارة.

(٤) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة، ص٧٨، وجميل صليبا.

(٥) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٣/ ٤٤٩.

(٦) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص١٧٩، وجميل صليبا٣/ ٤٥٠.

- **إمكان المعرفة بين الشك واليقين:**

٣. إذا كان الماتريدي يقول بإمكان المعرفة، فإلى أي حد يمكن الوثوق بتلك المعارف التي يتحصل عليها الإنسان؟

لا بد أولا معرفة: كيفية تحصيل اليقين أو القطع بالمعرفة، ثم حكم كل من الظن واليقين والشك لدى الماتريدي وما الذي يصح الاعتماد عليه منها في بناء الأحكام. وهو ما سأتعرض له الآن من خلال تفسير الماتريدي.

أولاً- كيفية تحصيل اليقين(القطع):

الوصول إلى اليقين لا بد أن يسبقه ظن أو نوع شك وهذا هو المسمى بـ«الشك المنهجي».

والفرق بين الشك المطلق والشك المنهجي أن: الأول: يكون الشك في مبدأ الوصول أصلا إلى حقيقة أو إلى الإيمان بوجود شئ ومعرفته. بينما الثاني: مؤمن بوجود الحقيقة، ولكنه لا يسلم بها بل يتوجه شكله إلى أصولها ومصادرها[1].

وقد أبان الإمام الماتريدي عن موقفه بإسهاب فقال: «والأصل أن كل يقين حدث في الأمور المستترة والعلوم الخفية **فإنما يتولد ذلك عن ظن يسبق**، فيحمله ذلك الظن على النظر فيه والبحث عن حاله حتى يقضي به إلى الوقوف على ما استتر منه، فيصير الخفي جليا، **فيكون سبب بلوغه إلى اليقين والإحاطة ذلك الظن الذي سبق منه**.فجائز أن يسمى ذلك يقينا مرة على الحقيقة، وظنا ثانياً على المجاز...فعلى ذلك ظنونهم في الابتداء إذا بلغتهم إلى اليقين والعلم سموا يقينهم وعلمهم ظنا مرة ويقينا ثانياً، ألا ترى أن الله تعالى قال ﴿**الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾[البقرة: ٤٦] وقال في موضع آخر ﴿**وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ** ﴾[البقرة:٤] فجعلهم مرة ظانين ومرة موقنين في ما كان طريقه البحث وإعمال الفكر. وبهذا لا يجوز أن يوصف الله تعالى بالإيقان في أمر من الأمور،

(١) مصادر المعرفة ص ٦٣، ينظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ص ١٠٤.

لأن الأشياء له بارزة ظاهرة إذ هو منشئها وخالقها فلا يخفى عليه شئ منها، فيحتاج إلى البحث عنها والنظر فيها، والله الموفق.

أو نقول بأن الأمور التي سبيل دركها الاجتهاد، **لا يخلو شئ منها من اعتراض وساوس وخواطر فيها**، فتلك الوساوس والخواطر تُفْضي بصاحبها إلى الظنون، فاستجازوا إطلاق الظن فيها لما لا يخلو منه، واستجازوا إطلاق اليقين لما غلب عليها دلالات اليقين والإحاطة... ثم وسع له فعل ذلك **بأكبر الرأي وغلبة الظن**، وحل ذلك محل الإحاطة واليقين، فعلى ذلك ههنا لما غلبت دلالات اليقين والصدق جاز إطلاق لفظة اليقين عليه.**فأما الأشياء التي تدرك بالحواس والمشاهدات فلا سبيل إلى تسمية مثله ظنا** لما يحتمل اعتراض الشبهة فيها»(١).

وبناء عليه، فإنه:

١- «إذا كانت الشبهات هي التي تورث الظنون»(٢)، فإن ينبغي أن يعلم أن «الأمور التي سبيل دركها الاجتهاد، لا يخلو شيء منها من اعتراض وساوس وخواطر فيها، فتلك الوساوس والخواطر تفضي بصاحبها إلى الظنون فاستجازوا إطلاق الظن فيها؛ لما لا تخلو عنه، واستجازوا إطلاق اليقين لما غلب عليها دلالات اليقين والإحاطة»(٣)، كما ينبغي أن يعلم أن **كل يقين لا بد أن يسبقه ظن**؛ ذلك لأن «الأصل أن كل يقين حدث في الأمور المستترة والعلوم الخفية فإنما يتولد ذلك عن ظن يسبق، فيحمله ذلك الظن على النظر فيه والبحث عن حاله حتى يقضي به إلى الوقوف على ما استتر منه، فيصير الخفي جليا، فيكون سبب بلوغه إلى اليقين والإحاطة بذلك الظن الذي سبق منه.فجائز أن يسمى ذلك يقينا مرة على الحقيقة، وظنا ثانياً على المجاز»(٤).

---

(١) الحاقة: ٢٠-٥/ ٢٣٥، و في طبعة العلمية: ٢٠ - ١٠/ ١٨٠، ١٨١.

(٢) المعارج: ١ - ١٠/ ١٩٥. ط العلمية.

(٣) الحاقة: ٢٠-٥/ ٢٣٥، وفي العلمية ٢٠ - ١٠/ ١٨١.

(٤) الحاقة: ٢٠-٥/ ٢٣٥، وفي العلمية ٢٠ - ١٠/ ١٨١.

٢- ومن ثم فإنه إذا كان الذى «يحمل على الظن هو الإعراض عن الأسباب الموجبة للعلم»[١]، فإن «الإيقان إنما هو يَتَولد من ظهور الأسباب»[٢]. وذلك لأن «الظن يتولد من ظواهر الأشياء، فالأسباب إذا كثرت، وازدحمت، وقع بها العلم، وإذا قلت وخفيت، لم يقع بها علم»[٣]، فـ«الظن يتولد من البحث عن الأمر والنظر فيه، وإذا تدبر فيه، فهو لا يزال يرتقي في الظن درجة فدرجة؛ حتى ينتهي نهايته بلوغ اليقين ودرك الصواب»[٤]. فعلى ذلك فإن ما غلب عليه «دلالات اليقين والصدق، جاز إطلاق لفظة اليقين عليه»[٥].

٣- **أما كيفية نفي الشبه والشكوك عن اليقين أو العلم المستفاد بالأسباب،** فإنه لا يكون إلا بالتأمل والنظر ففي سورة الجاثية بعد قوله تعالى ﴿**وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّـهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ**﴾، قال: » لكنهم لو تأملوا، ونظروا في ما أقام من آياته زال عنهم الريب الذي كان لهم فيها»[٦]، وأكد هذا المعنى في سورة الطور، حيث قال: «وقوله تعالى ﴿**وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ أي لا ينتفعون بعلمهم، أو لا يعلمون حقيقة العلم لما لم ينظروا في أسباب العلم، ولم يتفكروا فيها حتى تمنعهم، وتزجرهم عن صنيعهم»[٧]، ومن ثم فإن النظر في أسباب العلم التي أعطاها الله للإنسان كفيل بإزالة الشبه والشكوك، وأسباب العلم هي مصادر المعرفة التي سنتحدث عنها.

---

(١) الجن: ٧ – ١٠/ ٢٤٨، القيامة: ٢٥ – ١٠/ ٣٥١. كلاهما ط العلمية.

(٢) المنافقون: ٣-٥/ ١٣٧ـ.

(٣) القيامة: ٢٥ – ٥/ ٣٤١، وفي ط العلمية: ٢٥ – ٩/ ٣٥١.

(٤) المطففين: ٤ – ٥/ ٤٠٦، وفي طبعة العلمية: ٤ – ١٠/ ٤٥٥.

(٥) الحاقة: ٢٠ – ١٠/ ١٨١. ط العلمية.

(٦) الجاثية: ٣٢ – ٤/ ٤٨٠.

(٧) الطور: ٤٧-٤/ ٦٠٠.

٤- وتاركو الأسباب غير معذورين؛ لأنهم هم الذين«لم ينظروا في أسباب العلم لكي يعلموا فلا عذر لهم في جهلهم، ذلك لِمَا أعطوا أسباب العلم، لكنهم لم يستعملوها، فمنهم جاء ذلك فلم يعذروا»(١).

ومعنى عدم نظرهم أنهم « لم يتفكروا في الأسباب التي هن أسباب العلم بعد ما أعطاهم أسباب العلم لكنهم إذا تركوا النظر في الأسباب والتفكر فيها لم يعلموا، فلم يعذروا بذلك لتركهم النظر والتفكر فيها»(٢).

٥- فأما «الأشياء التي تدرك بالحواس والمشاهدات، فلا سبيل إلى تسمية مثله ظنًّا؛ لما لا يحتمل اعتراض الشُّبَه فيها»(٣) ذلك لأن «العلم الذي لا يعتريه الوسواس والريب هو علم العيان والمشاهدة، لا علم الاستدلال»(٤)، ومع ذلك فإن اليقين أو القطع قد يحصل بالاستدلال، ففي سورة الأنعام يقول: «وقوله - عَزَّ وَجَلَّ -: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾. الإيقان بالشيء هو العلم بالشيء حقيقة بعد الاستدلال والنظر فيه والتدبر؛ ولذلك لا يوصف اللَّه باليقين، ولا يجوز لله - تعالى - أن يقال: موقن؛ لما ذكرنا أنه هو العلم الذي يعقب الاستدلال، وذلك منفي عنه»(٥) فاليقين قد يحصل بالاستدلال وحكم العقل.

٦- وقد طبق ذلك الماتريدي؛ ففي سورة الفتح، يقول «يحتمل قوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لما عزموا على الوفاء على ما بايعوا رسول اللَّه - صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ - والصدق لذلك، والتحقيق لما عهدوا من الوفاء لذلك أخبر اللَّه أن قد رضي اللَّه عنهم لذلك، فنحن نستدل به على صدق ذلك وتحقيقه وإن لم يخبرنا اللَّه تعالى أنهم قد عزموا على ذلك، فيجوز لنا أن نشهد أنهم قد عزموا على الوفاء لذلك والصدق له،

(١) الروم: ٥٩-٤/ ٦١.

(٢) الروم: ٦-٤/ ٣٥.

(٣) الحاقة: ٢٠-٥/ ٢٣٥، وفي العلمية ٢٠ - ١٠/ ١٨١.

(٤) القيامة: ٢٥ - ٩/ ٣٥١. ط العلمية.

(٥) الأنعام: ٧٥ - ٢/ ١٣٤، وفي ط العلمية: ٧٥ - ٤/ ١٣١.

وقد يكون من الاستدلال ما تكون الشهادة له بالحق والصدق إذا كان في الدلالة مثل ما ذكرنا، والله أعلم»(١).

والخلاصة: أن الشكوك أمر لازم في كل ما سبيل دركه الاجتهاد؛ لذا فإن كل ما سبيله ذلك يطلق عليه (الظن) أما ما غلبت عليه دلالات اليقين والإحاطة فإنه يطلق عليه (اليقين)، وإزالة الشبهات والشكوك لا يكون إلا بالنظر في أسباب العلم ومصادر المعرفة، أما الأشياء التي تدرك بالحواس فلا تعترضها الشبهات والشكوك.

ثانياً: حكم كل من اليقين والظن والشك:

١- **أما اليقين** فإنه إذا تحصل عليه المرء سواء بطريق الإخبار عن الله أو السنة المتواترة عن رسول الله أو بالاستدلال وحكم العقل، فإن الحكم بما يوافقه هو مقتضى العقل السليم الذى لا يحيد عن اليقين إلى ما دونه مهما كان.

٢- **وأما الظن** فإن الإمام الماتريدي يفرق بين **ما حقه الإيمان والاعتقاد وما حقه العمل**، إذ إن «العلم علمان: علم العمل وعلم الشهادة، **فعلم العمل**: ما يعلمه الخلق في الظاهر فيعملون به، **وعلم الشهادة**: ما يجوز أن يشهد على اللَّـه به، وذلك إنما يوصل إليه، وذلك بما يطلعهم الله عليه نصا إما بكتاب أو بسنة متواترة عن رسول اللَّـه - صَلَّى اللَّـهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ - وعلم العمل هو الذي يساغ فيه الاجتهاد، نحو: خبر الآحاد وجهة القياس وغير ذلك»(٢).

ومن ثم فما كان حقه الاعتقاد والايمان فلا يجوز الحكم فيه بالظنون، فإن علمناه بطرق اليقين بخبر أو استدلال قطعنا وإلا توقفنا حتى يأتي الخبر إذ إن «الإيقان بالشيء الذي يصيب به في حادث الأوقات إنما يكون بالخبر»(٣)، يقول في سورة النمل بعد ذكر الاختلاف في حقيقة الصُور: «لكنا لا نفسر شيئًا مما ذكر من النفخ والصور أنه كذا، ولا

---

(١) الفتح: ١٨ - ٤/ ٥٢٧، وفي ط العلمية: ١٨ - ٩/ ٣٠٥، ٣٠٦.

(٢) الممتحنة: ١٠ - ٥/ ١٠٩، وفي ط العلمية: ١٠ - ٩/ ٦١٧.

(٣) يونس: ٢٢ - ٢/ ٤٧٤، ٤٧٩، وفي ط العلمية: ٢٢ - ٦/ ٢٨.

نشير إلى شيء أنه ذا، إلا إن ثبت شيء من التفسير عن رسول اللّـه - صَلَّى اللَّـهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ - فيقال به وليس هو بشيء يوجب العمل به فيتكلف صحته أو سقمه، إنما هو شيء يجب التصديق به، فنقول بالنفخ والصور على ما جاء ولا نفسر»[1].

و الظان في أمور الاعتقاد الذي يملك أسباب الوصول لليقين لا يُعذر؛ فإنه إن ملك أسبابه تلزمه الحجة، فلا يعذر بادعاء الظن، «ألا ترى أن اللّـه - تعالى - قال: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ﴾[البقرة: ٤٦]، وقال في موضع آخر: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾[البقرة: ٤]، فجعلهم مرة ظانين، ومرة موقنين، **فيما كان طريقته البحث وإعمال الفكر**»[2]، وعند قوله تعالى ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾[ص:٢٧]، يقول: «دلالة لزوم الحجة والوعيد على الظن والجهل، وإن لم يتحقق لهم العلم بذلك إن مكنوا من العلم وجعل لهم سبيل الوصول إلى معرفة ذلك، وإنما لزمهم ذلك الوعيد والحجة بما هم ضيعوا معرفة ذلك والعلم به؛ لأنهم لو تأملوا فيه ونظروا، لوقع لهم علم ذلك، لكنهم تركوا علم ذلك، وضيعوه؛ فلم يعذروا في ذلك»[3].

ويقول: «وقوله تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾. فيه دلالة لزوم الحجة والدليل في حال الحسبان والظن إذا كان بحيث الإدراك والوصول إليه؛ لأنه قال: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾، فيه أنهم عند أنفسهم مهتدون، ولم يكونوا، ثم عوقبوا على ذلك؛ دل أن الدليل والحجة قد يلزم، وإن لم يعرف بعد أن كيف يكون سبيل الوصول إلى ذلك، وهذا يرد قول من يقول بأن فرائض اللّـه لا تلزم إلا بعد العلم بها والمعرفة»[4].

وأما ما كان حقه العمل: جاز الحكم فيه بغلبة الظن وأكبر الرأي، والظن في هذه الحالة يقوم مقام اليقين في وجوب العمل به، حيث إن «غالب الظن وأكبر الرأي يعمل

---

(١) النمل: ٨٧ - ٣/ ٥٧٧، ٥٧٨، وفي ط العلمية: ٨٧ - ٨/ ١٤١.

(٢) الحاقة: ٢٠-٥/ ٢٣٥، وفي العلمية ٢٠ - ١٠/ ١٨١.

(٣) ص: ٢٨ - ٨/ ٦٢٢. ط العلمية.

(٤) الأعراف: ٣٠ - ٢/ ٢٣٣، وفي طبعة العلمية: ٣٠ - ٤/ ٤٠٤.

عمل اليقين في الحكم»[1]، أو يحل «محل الإحاطة واليقين»[2]، ومن ثم كان «غالب الظن في كثير من الأشياء كالإيقان به ألا ترى أن اللّـه أباح الميتة في حال الضرورة لغالب الظن؛ إذ قد يجوز ألا يهلك بذلك، وكذلك ما أبيح للمكره بالقتل أن يجري كلمة الكفر على لسانه لغالب الظن، وإلا ليس يعلم بالإحاطة أنه يقتله لا محالة، لكن جعل لغالب الظن في بعض المواضع حكم اليقين والإحاطة»[3].

ويقول: «وفي قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ دلالة القول بعلم العمل على ظاهر الأسباب دون تحقيق العلم به، حيث قال: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ وإنما يوصل ما ذكر من الخير بأسباب تكون لهم على نحو ما ذكروا فيه من الحرفة والوفاء وأداء الأمانة وأمثاله، وذلك أسباب توصل إلى الخير على أكبر الظن والعلم لا على الحقيقة. وفيه دلالة العمل بالاجتهاد على ما يرى بهم من ظاهر الأسباب، واللّـه أعلم»[4].

٣- أما الشك فإنه لا يجوز الحكم بناء عليه حتى يرتقي إلى درجة الظن وأكبر الرأي فيحكم بناء عليه بحسب موقعه بالنسبة لعلم العمل أو علم الشهادة على النحو السابق.

---

(١) النساء: ٣٤ – ٣/ ١٦٠. ط العلمية.

(٢) الحاقة: ٢٠-٥/ ٢٣٥، وفي العلمية ٢٠ – ١٠/ ١٨١.

(٣) يونس: ٢٢ – ٢/ ٤٧٤، ٤٧٩، وفي ط العلمية: ٢٢ – ٦/ ٢٨.

(٤) النور: ٣٣ – ٣/ ٤٦٠، ٤٦١، وفي ط العلمية: ٣٣ – ٧/ ٥٦٠.



الفصل الثالث

طبيعة المعرفة عند الإمام الماتريدي

إذا كانت المعرفة ممكنة، فما طبيعتها؟

يقصد بطبيعة المعرفة «تحديد العلاقة بين الشخص العارف والشيء المعروف، وبيان وتفسير عملية المعرفة»[1]، وهذا يقتضي من الإنسان أن يعرف: هل هذه الأفكار التي لديه أصيلة فيه، مخلوقه معه مفطورة فيه أم هي طارئه عليه بعد ولادته؟ أو بمعنى آخر: هل المعرفة فطرية أم مكتسبة؟ وإذا كانت فطرية فما العلاقة بين هذه الأفكار الفطرية ووجود الأشياء المعروفة؟ وما علاقة المعرفة بالوجود؟ وأيهما أسبق: وجوده أم معرفته؟ وإذا كانت مكتسبة فمن أين تأتي هذه الأفكار؟ وهل يعرف الإنسان الأشياء بماهياتها وحقائقها أم أنه يعرف صورة عنها ومثالا أو شبيها لها؟، ومن ثم هل يعرف كليات الأشياء أم جزئياتها؟[2]، إلى آخر هذه الأسئلة التي تبحث ما يعرف بـ (طبيعة المعرفة).

- **احتمالان لا ثالث لهما**

١. أورد الإمام الماتريدي احتمالين في طبيعة المعرفة وذلك عند قول الله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ فقال: «وفي ذلك تثبيت أحد وجهين: إما أن يكون العلم بالأشياء حقيقة ضرورة، يقع عند النظر في الأسباب التي هي أدلة وقوعه عند التأمل فيها نحو وقوع الدرك بالبصر عند النظر وفتح العين، وإما أن يكون الله تعالى خلق فعل التعلم الذي يعلم المرء فيما يضاف فيه إلى الله تعالى أنه علم»[3].

---

(١) نظرية المعرفة، ص ٢٣٣.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٣٤.

(٣) البقرة: ٣١-١/ ٣٤.

أي أن المعرفة: إما أن تكون ضرورة طباع، أو من خلق الله تعالى!

- **رد الاحتمال الأول:**

٢. أما القول بأن المعارف ضرورة طباع فقول الجاحظ، يقول أبو القاسم البلخي (ت٢١٩هـ): «ومما تفرد به: القول بأن المعرفة طباع، وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له، وهو يوافق ثمامة(ت٢١٣هـ)[١] في أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة، ولكنه يقول في سائر الأفعال إنها تنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعا وأنها وجبت بإرادتهم، وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله»[٢]، وقد رد الماتريدي هذا القول صراحة، ففي سورة الشمس عند قوله: ﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[الشمس: ٨]، يقول:«وهذا يحتمل أوجهاً أحدها: أي بين لها فجورها وتقواها، وعلمها **فمن زعم أن المعارف ضرورية خلقة** يحتج بهذه الآية، فيقول: أخبر الله تعالى أنه علمها فجورها وتقواها وأنه وضع في نفسه ما يعرف به قبح كل قبيح وحسن كل حسن.

والأصل فيه عندنا أنه **يعرف حسن الأشياء وقبحها جملة ببداهة العقول، ولكن العقول لا تعرف حسن كل شئ على الإشارة إليه ولا قبح كل قبيح على الإشارة إليه**، وإنما يعرف ذلك إما بخبر يرد على لُغَى الرسل وإما باستعمال الفكر.ألا ترى أنك تجد النفس من طبعها أنها تألف الملاذ والمنافع، وتنفر عن المكاره والالام، ولكنها لا تعرف

---

(١) هو ثمامة بن أشرس النميري، أبو معن: من كبار المعتزلة، وأحد الفصحاء البلغاء المقدمين. كان له اتصال بالرشيد، ثم بالمأمون. وكان ذا نوادر وملح. من تلاميذه الجاحظ. وأراد المأمون أن يستوزره فاستعفاه. وعده المقريزي في رؤساء الفرق الهالكة، وأتباعه يسمون (الثمامية) نسبة إليه، وأورد بعض ما انفردوا به من الآراء والمعتقدات. وقال ابن حزم: كان ثمامة يقول: إن العالم فعل الله بطباعه. [ينظر: الأعلام: ٢/ ١٠٠، ١٠١]

(٢) أبو القاسم البلخي، مقالات الإسلاميين - باب ذكر المعتزلة ٧٣، من مجموعة (فضل الإعتزال وطبقات المعتزل) نشر فؤاد السيد، تونس بدون تاريخ، ونقل مثله المرتضى بألفاظ متفاوتة، في أماليه ١/ ١٩٥، وينظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير د. عدنان زرزور ص ١٦٩.

معرفة كل منتفع على الإشارة، وإنما تعرف ذلك بالذوق. وكذلك العين تدرك الألوان، لكنها لا تعرف حسن اللون وقبحه، **بل العقل هو الذي يفصل بينهما**. فعلى ذلك قد جعل في طبع العقل قبح القبائح جملة وحسن الحسن، ولكن لا يفصل بينهما على الإشارة إلى كل في نفسه إلا بما ذكرنا، فيكون قوله تعالى ﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ أي جعل في نفسها ما بين القبيح والحسن والخبيث من الطيب، وبين قبح الفجور وحسن التقوى، ويلزمه المحنة والكلفة بذلك، ثم يصل إلى ذلك إما بالرسل وإما باستعمل الفكر»[1].

وفي سورة البقرة يرد ضمنا عند قوله: ﴿**إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾، حيث يقول: «أراهم اللّـه ذلك ليعلموا أن **ليس طريق المعرفة، والعلم بالأشياءِ الخِلقة**، ولكن لطفُ اللّـه وامتنانُه.»[2]

فالإمام الماتريدي لا يقول بأن المعارف ضرورة خلقة، ولكنه يقول إن في العقل علوم بدهية تُعرف بها الأشياء على الجملة، أما تفاصيلها: فلا تتحصل إلا برسول، أو مزيد نظر (سمع أوعقل).

- **المعارف الأولية:**

٣. **أكد الإمام الماتريدي على فكرة وجود معارف في العقل قبل ورود الشرع،** ففي سورة الإسراء، يقول: «دل قوله ﴿**قُلْ إِنَّ اللّـهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ**﴾ **على أن هنالك فحشاء قبل الأمر في الحكمة أو في العقل حتى قال** ﴿**قُلْ إِنَّ اللّـهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ**﴾ **إذ لو لم يكن لكان قال لا يأمر**... أخبر سبحانه وتعالى أنه (**كان خطئاً كبيرا**) وهو ما يعظم في العقل، وذكر في الزنى أنه فاحشة، وهو ما يفحش في العقل»[3].

فالعقل إذا «كيان فعال فطرت فيه بعض الأفكار والمقولات التحليلية مثل: السببية والقوانين المنطقية والرياضية ومقولات الزمان والمكان وأحيانا الحس الخلقى

(١) الشمس: ٨-٥/ ٤٦٤، ٤٦٥.

(٢) البقرة: ٣٠ – ١/ ٤١٥، ٤١٦. ط العلمية.

(٣) الإسراء: ٣٢-٣/ ١٥٣. باختصار

والإحساس بالجمال والأبدية، أي أن هذه الأفكار الفطرية الكامنة هي التي تقوم بتحويل الأحاسيس الطبيعية والمادية المتناثرة إلى مدركات حسية وإلى مفاهيم كلية، فالحواس تقوم برصد التفاصيل والظواهر المختلفة للعالم الطبيعي المادي بتجرد كامل وتدركه كمجموعة من التفاصيل المادية ولكن العقل الفعال المبدع هو الذي يجردها[1] ويربط فيما بينها ويضيف السببية ومفاهيم الزمان والمكان ومن ثم تتحول الحقائق المادية إلى حقيقة كلية»[2] يدرك من خلالها أمورا، منها عند الماتريدي الحسن والقبح على الإجمال.

فالإمام الماتريدي وعلماء الاسلام ينظرون للعقل الإنساني على أنه عقل فعال منفعل معا، وهو ما يمثل منظومة معرفية خاصة لا تتفق والنظرة المادية القديمة أو الحديثة[3].

---

(١) سيأتي تفصيل ذلك وتأكيده في الحديث عن دور الحواس والعقل في المعرفة في فصل: مصادر المعرفة.

(٢) مستفاد من: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، الدكتور عبد الوهاب المسيري، رحمه الله، ص١٣، ١٤، دار نهضة مصر، ضمن مشروع التنوير الاسلامي، العدد ٢١، ط ١، سنة ١٩٩٨م.

(٣) السابق نفسه، والماديون ينظرون للعقل ضمن منظومتهم باعتباره إما عقل فعال عند بعضهم ككانط وهيجل وهما يتفقان في كثير من آرائهما، لاسيما المتعلقة منها بالأفكار الفطرية مع علماء الإسلام، إلا أن بنية المنظومة المادية الاستنارية! التي ينطلقان منها حولت ذلك العقل إلى مادة صرفة أو تؤكد في الآن نفسه على أن الحقيقي هو المادي الطبيعي، وليس العقلي كما يدعى هيجل أو كما كان يتمنى (السابق بتصرف من مواطن متعددة، مثلا ص ٣٢)، ويظهر ذلك بوضوح وجلاء عند القائلين بالعقل السلبي المتلقى الذى يقابل العقل الفعال الذى تحدثنا عنه، وهذا العقل السلبي هو العقل حسب تصور جون لوك (ت١٧٠٤م) وبعض فلاسفة فرنسا مثل فولتير(ت١٧٧٨م) إذ العقل عندهم – و حسب تعبير المسيرى الذى بين تصورهم فأحسن إذ يقول، (ص ١٤، ١٥)- «إن هو إلا جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة (مادة في حالة حركة أو مجرد شكل راق من أشكال المادة) ولذا فهو كالصفحة البيضاء التي تسجل كل ما ينطبق عليها من أحاسيس مادية بشكل مادى كمى آلى يوما بعد يوم، ولا يوجد في العقل شيئ إلا وقد سبق وجوده في الحس، والأفكار الكلية المجردة في التحليل الأخير معطيات جزئية حسية مادية تراكمت على سطح العقل وأصبحت من خلال عملية التراكم الآلية والتلاحم الآلى فيما بينها، =

- **مصدر تلك البداهة (تفصيل الاحتمال الثاني):**

٤. يقرر الإمام الماتريدي أن الله تعالى هو مصدر هذه العلوم الأولية المركوزة في العقل.

فعند قوله تعالى ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾، يقول: «في هذا بيان أن الله تعالى قد كان آتاهم حسن الصورة وحسن البيان **وأنه قد آتاهم العلم**، لأن حسن البيان لا يكاد يكون **إلا عن علم**»[1].

كما يقرر أن من العلوم **ما لا سبيل إلى معرفته إلا بالتلقين**، فعند قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾، يقول: «قَالَ بَعْضُهُمْ: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ أي: آدم عليه السلام، و ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ أي: الأسماء التي ذكر في آية أخرى، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾؛ **إذ لا سبيل إلى معرفة الأسماء إلا بالتلقين**، ليس كالأشياء التي تعرف وتدرك بالاستدلال. ويحتمل أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ أي: خلق كل إنسان

= ومن خلال قوانين الترابط الآلية أفكارا أكثر تركيبا، وهذه الأفكار المركبة تتلاحم وتتفاعل وتترابط بدورها إلى أن تصل إلى الأفكار الكلية. فالأفكار الكلية هى أفكار جزئية والأفكار المجردة أفكار حسية وما المعرفة إلا نتاج الإدراك الحسي المادي وما الحقيقة سوى مفاهيم نجردها من جماع إدراكاتنا الحسية المختلفة، وفى هذا الإطار تصبح العقلانية المادية أكثر تبلورا ووضوحا ومادية» أ.هـ. وقد لخص فكرتهم المادية الصرفة في سذاجة مادية مفرطة الطبيب بيير كابانيس(ت١٨٠٨م)-فيما نقله المسيرى (ص٢١) – حين قال: «إن الدماغ يفكر كما تهضم المعدة، وكما تفرز الكبدة الصفراء».

ومن المفارقات – أو قل الإشكاليات أن هذا العقل الذى ما يلبث فلاسفة التنوير ومن يدور في فلكهم يؤكدون أهميته كما يؤكدون مركزية الانسان وتفوقه على الطبيعة فإنهم – كما يعبر المسيري، ص٣٠، ٣١ – ينتهون إلى «تفكيك ذلك العقل ورده الى المادة والقوانين العامة للحركة بحيث يصبح العقل مادة طبيعية متلقية سلبية وغير فعالة للمعطيات المادية الحسية وتصبح مهمته هى رصد الطبيعة بأمانة شديدة واكتشاف ما فيها من توازن دون أى تدخل، ومن ثم يفقد الإنسان مركزيته ومن ثم تكمن حرية هذا الانسان الرشيد صاحب هذا العقل (أو الدماغ) السلبي في مدى انصياعه لقوانين الضرورة المادية الآلية، ويحقق هذا الإنسان سعادته بمقدار انصياعه لقوانين الطبيعة وذوبانه فيها، أى أن مركزية العقل الإنساني يتم تصفيتها ويحل محلها مركزية الطبيعة المادية الصلبة»أ.هـ.

(١) المنافقون: ٤-٥/ ١٣٧.

وعلمه البيان: أي: **علمه بيان ما يمتحنهم به من الأمر والنهي**؛ ليعلم أنه لم يخلق الإنسان ليتركه سدى. يحتمل: علم كل إنسان ما غاب عنهم حتى **عرفوا بما شاهدوا - باللون والطعم واللذة-** طعم ما غاب عنهم من جنسه ولونه ولذته؛ استدلالا بما شاهدوا»[1].

كما يقرر أن الإنسان بالرغم من كونه يمتلك أسباب العلم، إلا أن عند الله من اللطف سوى هذه الأسباب، فيقول «وفي قوله: **﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾** دلالة نقض قول المعتزلة؛ حيث أخبر أنه لم يعلمه الشعر، وقد أعطى له جميع أسباب الشعر، وقال في القرآن: **﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾** و**﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾**، أنه كان من اللّـه لطف سوى السبب فيما أخبر أنه قد علمه؛ دل أن التعليم له فيما كان منه تعليم له بلطف منه سوى السبب لا بنفس السبب؛ إذ نفس السبب قد كان له في الأمرين جميعًا»[2].

- **العلاقة بين العلوم الأولية وغيرها:**

٥. هل ما أعطاه الله للعقل يستغني به عن غيره، فلا يطلب الإنسان معرفة سواها؟ وما علاقة ما يعطيه الله للإنسان من علم بغيره من العلوم؟.

جاء الجواب في الفقرة السابقة حين يقول ما معناه أن الأصل فيه عندنا أنه يعرف حسن الأشياء وقبحها ببداهة العقول، لا على التحديد، بل على الإجمال، وسد هذه الفجوة يكون بإخبار رسول أو مزيد فكر كما مر، فالعلوم الأولية التي خلقها الله في الإنسان ما هي إلا أساس يُبنى عليه، وعلى الإنسان بعد ذلك أن يكتسب المعارف باستخدام أدواتها، وإلا فإنه إن قعد عن كسب العلم يكون بتعطيله لأدوات المعرفة مكتسبا للجهل مذموما، وغير معذور. وقد أكد **على ضرورة عدم تعطيل تلك الأدوات** في عدد من المواطن[3]، إذ إنه «بعد الظفر بآلة العلم يكون الجهل مكتسبا، فيُذَمُّ عليه، وكذا العلم، فيترتب عليه الحمد والذم»[4]. والمقصود بآلة العلم: مصادره.

(١) الرحمن: ٣، ٤-٥/ـــ، وفي ط العلمية: ٣ - ٩/ ٤٦٢.

(٢) يس: ٦٩-٤/ـــ، وفي ط العلمية: ٦٩ - ٨/ ٥٣٦.

(٣) ينظر مثلا: هود: ٢٤-٢/ ٥١٩.

(٤) الضحى: ٧-٥/ ٤٧٧.

- **كيفية المعرفة.**

٦. بقي معنا الإجابة على السؤال التالي: هل يعرف الإنسان الأشياء بماهيتها وحقائقها أم أنه يعرف صورة عنها ومثالا أو شبيها لها؟

أجاب الإمام عن هذا السؤال في سورة العنكبوت، حين يقول: «وقوله تعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ فإن قيل: ذكر أنه لا يعقلها إلا العالمون، والعقل يسبق العلم بالشيء، إذ بالعقل يُعلم ما يُعلم، فكيف ذكر أنه لا يعقل إلا العالمون، ولم يقل: وما يعلمها إلا العاقلون؟[١] فهو، والله أعلم، لوجوه:... والثاني: **أن العقول تعرف أسباب الأشياء ودلائلها، أما أن تعرف حقائق الأشياء وأنفسها فلا،** من نحو المسالك والطرق إلى البلد تعرف مسالكها وطرقها التي بها يوصل إليها، فأما أعيانها فلا، وكذا المراقي التي بها تعلو، وترتفع، فأما عين العلو فلا. **وأما العلم فإنه يوصل إلى معرفة حقائق الأشياء وأنفسها وصورها،** لذلك كان ما ذكر»[٢].

والذي أفهمه من صنيع الماتريدي هنا: أنه جعل العلم هو **مجموع دلائل العقول** (التي تتجلى بلا سبب) مع ما ينضم إليه من **مصادر المعرفة** (التى تتجلى بعد ظهور الأسباب)، فالعقل وحده لا يدرك كنه الأشياء وإنما يقف على حدود صورها وأسبابها، ولكن إذا انضم إليه غيره فالوصول إلى الحقائق ممكن إذا أحسن الإنسان توظيف أدوات العلم.. ومن ثم فهو لا يغفل الإدراك الحسي في معرفة الحقائق ولا يعتمد عليه كلية، كما أنه لا يغفل دور العقل في معرفة الحقائق ولا يعتمد عليه كلية في الآن نفسه.

وما كان شأنه كذلك فإنه يخرج الذات الإلهية من إمكانية الوصول إلى كنهها وحقائقها وكذلك كل مالا يدرك بالحس من عالم الغيب، ومن هنا نستطيع تقرير تلك القاعدة المأخوذة عن الإمام الماتريدي وهي: **أن العلم قد يصل في شأن الوجود** (الكون

---

(١) الإشكال: أننا نعلم بالعقل ولسنا نعقل بالعلم. وعليه: لِمَ لَمْ تقل الآية (وما يعلمها إلا العاقلون) لأننا بالعقل نعلم لا العكس!.

(٢) العنكبوت: ٤٣-٤/ ٢٠. باختصار.

والطبيعة والإنسان) إلى الحقائق إذا ما تضافرت أسباب المعرفة. أما العلم بالغيب وما لا يقع تحت الحس فلا تصل معرفة الإنسان منه إلا إلى الصور (أي: الدلائل والأسباب والآثار).

- **معينات العقل على إدراك الحقائق:**

٧. يحتاج العقل في سبيل الوصول إلى الحقائق إلى معينات من الحس والسمع.

أ- **أما معونة الحس**، فقد أشار إليها في سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّـهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾، حيث يقرر الماتريدي أن: «علوم المحسوسات والمشاهدات هي **علوم الحقائق**، وهي الأصول التي بها يُسْتَدَل ويوصل إلى معرفة الغائب»[١].

وفي سورة الأعراف عند قوله: ﴿وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ﴾، يقول: «وأصله: أنهم لما لم يستعملوا تلك الحواس فيما جعلت لهم، **وإنما جعلت لهم لمعرفة حقائق الأشياء**، وما أدرج فيها من المعاني والحكمة، فصاروا في الحقيقة كمن لا حواس له؛ إذ لم ينتفعوا بها انتفاع من لهم تلك؛ بل كانوا كمن ليس لهم تلك؛ لذلك نفى عنهم، واللَّـه أعلم»[٢].

وفي سورة الذاريات عند قوله تعالى ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، يقول: «ثم جعل فيكم من العقل والسمع والبصر ما يدرك بها **حقائق الأشياء المحسوسة والمعاني الحكيمة**؛ لتتأملوا في ذلك كله؛ فتكون آية الوحدانية آية إلزام الشكر والعبادة له، واللَّـه الموفق»[٣].

فالمعرفة الحسية مهمة في إدراك الحقائق وبدونها لا وصول للحقائق وبذلك

---

(١) البقرة: ٢٦٥ -/ ٢٢٣.

(٢) الأعراف: ١٧٩- ٢/ ٣١١.

(٣) الذاريات: ٢١-٤/ ٥٧٩.

يخرج عالم الغيب عن الطمع في معرفة حقائقه إلا بمقدار ما بلغنا في الخبر الصادق.

ب- **وأما معونة السمع**، فقد أكد الماتريدي احتياج العقل الى هذه المعونة في سورة هود عند قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ حيث قال: «إن اللّـه تعالى قد عرفنا الإيمان والدِّين الذي يقع به اجتماع، أو فيه الاختلاف بما ركب فينا من **العقول التي بها نعرف حقائق الأشياء** ومجازاتها، ومحاسن الأمور وقبيحها، **بمعونة السمع**»[1].

والسمع هو كتب الله المنزلة، ففي سورة الأنبياء عند قوله تعالى ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ**﴾، **يقول**: «فهو ما يفرق بين الحق والباطل، وبين المشتبه والواضح، وبين ما يؤتى ويتقى، وبين ما عليهم ولهم، والنور: **ما يتجلى به حقائق الأشياء**»[2]، والقرآن منها لاريب حيث إنه «على ما وصفه ﴿نورا﴾ و﴿وَهُدًى﴾، و﴿رُوحًا﴾، و﴿وشِفَآء﴾ **هو الذي يبصر به حقائق الأشياء**»[3].

(١) هود: ١١٨-٢/ ٥٦٠.

(٢) الأنبياء ٤٨-٣/ ٣٣٢.

(٣) البقرة: ٢٦٩-٢/ ٢٢٧.

الفصل الرابع

مصادر المعرفة عند الإمام الماتريدي

يعد الإمام الماتريدي «أول متكلم من أهل السنة أدرك ضرورة البحث في وسائل العلم وأسباب المعرفة قبل البحث في أمور العقائد»[1]، ومصادر المعرفة هي وسائلها أو منابعها أو أصولها التي منها تؤخذ أو عليها تبنى[2].

- **مصادر المعرفة ووسائل العلم الثلاثة:**

١. مصادر المعرفة عند الإمام الماتريدي ثلاثة:

- **أولاً-** المشاهدة أو العيان أو المعرفة الحسية.
- **ثانياً-** العقل أو التأمل والنظر أو الاستدلال.
- **ثالثاً-** النقل أو الأخبار أو التعليم والتنبيه.

يقول الماتريدي في كتاب (التوحيد): «ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان والأخبار والنظر»[3]، وقد جاء ما يؤكد ذلك في مواطن من تفسيره، ففي سورة الأنعام، يقول: إن «العلوم ثلاثة: علم استدلال، وهو علم العقل، وعلم المشاهدة والعيان، وهو علم الحس، وعلم السمع والخبر»[4].ويستدل بقوله تعالى ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ على المصادر الثلاثة، فيقول: «أي جعل لكم السمع لتسمعوا ما غاب عنكم، ونأى، فتعرفوه بالسمع، وأنشأ لكم الأبصار لتبصروا به ما حضر من الأشياء، وتعرفوا منها ما ينفعكم وما يضركم

---

(١) ينظر: العقيدة الماتريدية، أبو الخير أيوب ص ٤٥٦ دكتوراه بدار العلوم رقم ٦٢٥.

(٢) ينظر: مصادر المعرفة، ص ٩٥.

(٣) التوحيد، ص٦٩.

(٤) الأنعام: ١٤٤-٢/ ١٨٤، ١٨٥، وانظر: النحل: ٧٨-٣/ ١٠٧.

وما خبث منها وما طاب، وأنشأ لكم أفئدة تدركون بها حقائق الأشياء ومبادئ الأمور ومالها وما حل منها وما حرم. ثم خص هذه الأشياء الثلاثة بالذكر لما [بها][1] يتوصل إلى العلوم ومعرفة الأشياء. قال الله تعالى ﴿وَاللَّـهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[النحل: ٧٨] ومعناه: أنه أنشأ لكم هذه الأشياء لتهتدوا بها، وتصلوا بها إلى أنواع العلوم، فثبت أن هذه الأشياء هي التي يتوصل بها إلى العلم والحكمة وإلى ما به المصلحة والمنفعة»[2].

فهذه هي مصادر العلم أو أسبابه؛ لأن «درك الأشياء ومعرفتها إنما يكون في **الشاهد** بأحد وجوه ثلاثة، أحدها: المشاهدة، والثاني: الخبر، والثالث: الاستدلال بما شاهدوا وعاينوا، على ما غاب عنهم»[3].

٢. والإمام الماتريدي في تفسيره يقتصر أحيانا في ذكر مصادر المعرفة على العقل ولا يذكر العيان أو المشاهدة، كما يقتصر أحيانا على المشاهدة ولا يذكر العقل، أما الخبر فأحيانا يذكره باسم (الكتاب والسنة) وأحيانا باسم (الرسل). ففي سورة لقمان، يقول إن «أسباب العلم ثلاثة: العقل والكتاب والسنة: يتفكر وينظر بالعقل، فيعرف الكتاب بتأكيد ما يعرف بالعقل، ويعلم ما لاحظ العقل فيه، والسنة تعرف وتبين ما احتمل في الكتاب... فكأنه يقول: ومن الناس من يجادل في الله، وهم يعلمون أنه ليس معهم معقول ولا بيان من السنة والكتاب»[4]. ثم قال: «وأصله ما ذكرنا (**يجادل في الله**) من الوجوه التي ذكرنا (**بغير علم**) من جهة العقل(**ولا هدى**) أي ولا بيان من جهة السنة (**ولا كتاب منير**) من الله، فيه حجة له، وأسباب العلم هذه، فلم يكن له شئ مما ذكر»[5]. فلم يذكر المعرفة الحسية، وعبر عن الأخبار بـ(الكتاب والسنة).

(١) في نسخة الرسالة [فيها].

(٢) الملك: ٤٣-٥/ ٢٠٣، وقريب منه في: السجدة: ٩-٤/ ٨٧.

(٣) الصافات: ١٤٩-٤/ ١٥٦، ١٤٧.

(٤) لقمان: ٢٠-٤/ ٧١، ٧٢. باختصار.

(٥) لقمان:٢٠ - ٤/ ٧٣.

وفي سورة الكهف عند قوله تعالى ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..﴾، يقول: إن «أسباب العلم والمعارف: إما المشاهدة وإما الرسل، فإذا لم يكن لهم واحد مما ذكرنا فكيف عرفوا ربهم؟»[1]. فلم يذكر العقل، وعبر عن الأخبار بـ(الرسل).

إذا علمنـا أن هـذه هـي مصـادر المعرفة؛ فـما أحـكام كل، وماعلاقتـه بغيره من المصادر؟

(١) الكهف: ٥١-٣/ ٢٣٦.

المبحث الأول

الأخبار وبعض أحكامها

٣. يقرر الإمام الماتريدي أنه: لا ينكر الأخبار كمصدر معرفي إلا مكابر؛ «لأنه أنكر إنكاره، إذ إنكاره خبر، فيصير منكرا إنكاره! مع ما فيه جهل نسبه واسمه واسم كل شيئ.. وكل ذلك يصل إليه بالخبر»[١]، ومع ذلك فـ«**الواجب على كل من أُخبر بخبر أن يقف فيه إلى أن يظهر له الحق في ذلك إن كان الخبر مما يحتمل الغلط والكذب**»[٢].

٤. **أما كيفية معرفة صدق الأخبار وكذبها**، فأبان عنه في سورة الفرقان، عند قوله ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاه**﴾ حيث قال: إن «أهل الشرك كانوا يكذبون الأنباء والأخبار من غير أن كانت لهم الأسباب التي بها ما يوصل إلى معرفة صدق الأخبار وكذبها، وكذلك كانت عادتهم وهمتهم، **والأسباب التي يعرف بها صدق الأخبار وكذبها، هي: الكتب السماوية والرسل الذين نطقوا عن وحي السماء**. فكفار مكة لم يكن لهم واحد من هذين، فكيف ادعوا على رسول الله اختلاف هذا القرآن واختراعه من نفسه وأنه مفتر، على غير كون أسباب معرفة الكذب والصدق لهم في الأخبار»[٣].

٥. **أما معرفة صدق الرسل أنفسهم فيكون بالفكر والاجتهاد**، أو بالعقل. فعند قوله تعالى ﴿**وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا**﴾، يقول: «والأصل أن معرفة المذهب **والدين** بالفكر والاجتهاد للتوصل إلى الحق، والمجتهد قد يصيب الطريق مرة، ويزيغ عنه أخرى، فلهذا أصاب البعض من الخلائق الطريق المستقيم، ومنهم من زاغ عنه، ويعلم بهذا أن **سبيل الجن في التوحيد وسبيل الإنس واحد، وهو الفكر**»[٤].

---

(١) التوحيد، ص ٧٠.

(٢) النمل: ٢٧-٣/ ٥٦٠.

(٣) الفرقان: ٤-٣/ ٤٩١.

(٤) الجن: ١١-٥/ ٢٧٨.

٦. ومن الأمور ما يكون السمع فيها مجرد معين على ما دلت عليه العقول كإثبات وجود الله ووحدانيته. ففي سورة الأنعام، عند قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾، يقول: «أراه أيضا ما ذكر حتى أيقن، فهو، والله أعلم، على التسوية بين الأسباب الدالة على الوحدانية لله، والربوبية في المعنى، وإن كانت بأنبائها مختلفة، **وعلى أن طريق المعرفة الإستدلال بما أنشأ الله من الدلالة لا السمع والحس، وإن كان في حجة السمع تأكيد**»[١].

فحجة السمع وظيفتها في هذا الشأن التأكيد على دلائل العقول.

٧. **والدلائل السمعية أيسر طرق الدلالة؛ لذا كانت أقرب إلى العوام.** فعند قوله تعالى ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾، يقول:

«في قولهم وجوابهم: أن اللّـه خلق السماوات والأرض: دلالة أنهم قد عرفوا أنه رسول، لكن كذبوه عنادًا ومكابرة؛ لأن أهل مكة كانوا لا يؤمنون بالرسل حتى يزعموا أنا عرفنا أن اللّـه خلق السماوات والأرض بقولهم، وينكرون رسالته خاصة؛ بل ينكرون الرسل أجمع، ثم هم ما عرفوا أن الله، هو خلق السماوات والأرض إلا بالرسل، إذ هم ليسوا من الذين عادتهم الإستدلال والنظر في الدلائل ليعرفوا الله تعالى بالدلائل العقلية، **والظاهر في العوام جملة، المعرفة بالدلائل السمعية**؛ فكان الظاهر هذا، أن معرفتهم أن الله خلق السماوات والأرض لقول الرسل لكنهم كذبوهم، ولم يصدقوهم عنادا منهم ومكابرة، وما به عرفوا سائر الرسل من المعجزات موجود معاين لهم في حق رسولنا»[٢].

وذلك لأن معرفة الأشياء بالسماع أيسر، يقول في سورة الحج:

«وقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ يحتمل تأويله وجوها،

---

(١) الأنعام: ٧٥-٢/ ١٣٥.

(٢) الزخرف: ٩-٤/ ٤٢٤.

أحدها: أن عليهم معرفة وحدانية الله والوهيته وتعاليه عن الأشياء والشركاء، وعليهم معرفة نعمه والقيام بشكرها له والخضوع له في كل وقت وإن لم يبعث الرسل. ولكنه بفضله ورحمته بعث إليهم الرسل ليكون أيسر عليهم معرفة ذلك وأهون، والقيام بأداء ذلك أخف، لأن معرفة الأشياء بالسماع من لسان الصدوق والعدل أيسر، والإدراك أهون من معرفتها بالنظر من معرفتها بالنظر والتفكر، وهو ما قال ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّـهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ أخبر أنه لولا فضله ورحمته في بعث الرسل لاتبعوا الشيطان إلا قليلا، والقليل الذين استثناهم: الذين يتفكرون وينظرون، فيعرفون بالتفكر والنظر، وذلك لا يعرف إلا بجهد وتكلف»(١).

- **أنوا ع الأخبار.**

٨. **والأخبار عند الإمام الماتريدي خبران.**

النوع الأول: خبر يفيد اليقين، وينقسم إلى:

أ- **الخبر الوارد عن الرسل**، وذلك في حق من عاينهم وشاهدهم على ما سيأتي؛ لأن خبرهم مؤيد بالمعجزة «إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم»(٢).

ومن ثم يجب تصديق أنباء الرسل وإن كان العقل لا يصل إلى درك الحكمة فيه، ففي سورة المدثر، يقول: «ولو أريد معرفة ما فيه من الحكمة أنه لأي معنى صلح أن يكون الليل ساترا عن درك أعين الأشياء، واستقام أن يكون النهار مُزيلا للستر، لم يقدر عليه، فيكون إبانة أنه لا يجب إنكار كل ما لا يوصل إلى درك الحكمة فيه بالعقول والآراء، فيكون فيه **إيجاب التصديق بالأنباء التى يأتي بها الرسل، وإن كان فيها ما لا يوقف على الحكمة المجعولة فيها بالآراء**»(٣).

---

(١) الحج: ٧٨-٣/ ٣٨٩، ٣٩٠.

(٢) التوحيد، ص٧١.

(٣) المدثر: ٣٣، ٣٤-٥/ ٣٢٣.

ب- **الخبر المتواتر**، لأن «الخبر إذا بلغ حد التواتر ظهر صدقه»[1]، فالمتواتر أرفع الأخبار ولا يحتاج إلى سند، إذ «من أصلنا: أن المتواتر بالعمل **هو أرفع خبر يعمل**، إذ المتواتر المتعارف قرنًا بقرنٍ مما عمل الناس به، لم يعملوا به إلا لظهوره، وظهوره يغني الناس عن روايته»[2].

أما الوارد عن الرسل فلا يكون حجة إلا في حق من شاهدهم أو علم معجزاتهم[3]، أما من عداهم فلابد أن تصل إليهم الأخبار **تواترا** حتى تفيد اليقين أيضا، ويقول في سورة التحريم:

«وقوله تعالى ﴿**فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّـهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ**﴾ أي فخانتاهما في الدين. منهم من يذكر أن خيانة امرأة نوح، هي أن أخبرت قومه بجنون زوجها، وكانت خيانة امرأة لوط، هي أن أخبرت قوم لوط بشأن أضيافه. ولكن إن كان هذا صحيحا فهو يرجع إلى الأول، لأن الذي حمل كل واحدة منهما على الإخبار بها أخبرت موافقتها أولئك القوم وخلافها لزوجها في الدين، **فلا يجب أن يشهد بهذا إلا بتواتر إن جاء**.وذكر بعضهم أنهما زنتا، فخيانتهما زناهما وهذا غير ثابت، لأن الأنبياء عصموا عما يرجع العار والشين إليهم والزوج يعير بزناء زوجته وفراشه، وفيه توهم التهمة في أولادهم، فدل أن هذا التأويل غير صحيح، وحاجتنا إلى وجود الخيانة منهما دون التفسير، **ولا يجب أن يشهد بهذا إلا بتواتر جاء من يدي الحجة**»[4].

وقوله «ولا يجب أن يشهد بهذا» أي يقطع به ويتيقن، «إلا بتواتر جاء من يدي الحجة» أي إلا بخبر متواتر يصل بتواتره إلى أن يكون حجة.

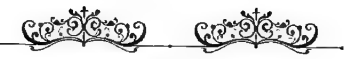
---

(١) التوحيد، ص٧١.

(٢) البقرة: ١٨٠-١/ ١٢٩.

(٣) وهذا يؤكد على أن ما ذهب إليه الماتريدي من أن تفسير الصحابي بالنسبة لنفسه قطعي ولغيره ظنى مرتبط تمام الارتباط بنظرية المعرفة التى تسرى في سائر العلوم كسريان الماء في العود كما أحب أن أؤكد أكثر من مرة.

(٤) التحريم: ١٠-٥/ ١٨٣، ١٨٤.



وهذا يؤكد أمران:

الأول: أن الخبر المتواتر يفيد اليقين ومعتبر عنده.

الثاني: أن من لم يشهد الرسالة فلابد في تصديق أخبارها والإيقان بها أن تأتيه من طريق متواتر..

النوع الثاني: خبر يفيد الظن، وهو خبر الآحاد، لأنه لا يبلغ درجة التواتر في «إيجاب العلم والشهادة بأنه الحق عن نبي الرحمة، فيجب العمل به، والترك، بالاجتهاد والنظر في أحوال الرواة»(١).

وقد أكد الماتريدي هذا المعنى في سورة الإسراء، حيث يقول:

«وقوله تعالى ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ أي من قدر على ما ذكر لا يحتمل أن يخفى عليه شيء من قول أو عمل، ثم روي من الأخبار، وأنه عرج إلى السماء حتى رأى إخوانه الأنبياء الماضين قبله وما ذكر فيها، فنحن نقول ما قال الصديق، رضوان الله تعالى عليه، إن كان قال ذلك فأنا أشهد على ذلك، وإلا نقول على مقدار ما في الآية: إنه أسري به إلى البيت المقدس المسجد الأقصى، ولا نزيد عليه، **لأنه من أخبار الآحاد فلا تسع الشهادة له**»(٢).

فأخبار الآحاد لا تسع الشهادة لها أي القطع بها.. وهو قول عامة علماء أصول الدين وأصول الفقه.

---

(١) التوحيد ص ٧٢.

(٢) الإسراء: ١-٣/ ١٣٣

المبحث الثاني

العيان أو المعرفة الحسية وبعض أحكامها

يعرف الإمام الماتريدي العيان بأنه: «مايقع عليه الحواس، وهو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضد له من الجهل»[1].

- **ليس للجوارح حظ في المعرفة.**

٩. يعد الإمام الماتريدي الحواس أداة للعلم لاتستغني عن المعرفة العقلية؛ إذ ليس للجوارح علم مستقل، فيقرر أن «من الناس من يثبت للجوارح العلم بما كسبت نفسه حتى تصير شاهدة عليه يوم القيامة لقوله ﴿**يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ ولو لم يكن لها العلم بما قدمت نفسه لا تشهد بما لا تعلم. **وليس الأمر عندنا على ما زعموا** لأنها لو علمت بذلك لكان صاحبها يصل إلى العلم من جهتها. ألا ترى أن القلب لما ثبتت له المعرفة وقع لصاحبه العلم من جهته؟ كذلك السمع لما جعل منه وقع لصاحبه علم المسموع به، ولما كان بعينه يبصر الأشياء كان علم البصر واقعا من جهتها. فلما لم يقع له العلم بيديه ولا برجليه ولا بشيء من جوارحه سوى القلب **علم أنه لاحظ لها في المعرفة، ولكن جعلت هي شاهدة وحجة يوم القيامة**، تشهد على صاحبها بما يحدث الله تعالى فيها علما ضروريا بذلك، **لا أن كان لها علم بالذي شهدت قبل ذلك** كما جعلت ناطقة في ذلك الوقت، لا أن كان النطق فيها موجودا من قبل»[2].

- **العلاقة بين العقل والمعرفة الحسية.**

١٠. **لبيان تلك العلاقة رصدت في تفسير الإمام الماتريدي، الآتي:**

أ- **العقل هو الذي يعطي لما تدركه الحواس معنى**، ففي سورة الأنعام، عند قوله

---

(١) التوحيد ص ٧٠.

(٢) القيامة: ١٤، ١٥-٥/ ٣٣٧.

تعالى ﴿وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّـهُ﴾، يقول: «سمى الكافر ميتا والمؤمن حيا في غير موضع من القرآن كقوله تعالى ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ فهو، والله أعلم، أن جعل لكل بشر سمعين وبصرين وحياتين سمعا أبديا في الآخرة وبصرا أبديا في الآخرة، وكذلك جعل لكل أحد حياتين: حياة الآخرة وحياة منقضية، وهي حياة الدنيا، وكذلك جعل لكل أحد سمعا أبديا وهو سمع الآخرة وسمعا ذا مدة، لها انقضاء، وهو سمع الدنيا، ثم نفى السمع والبصر والحياة عمن لم يدرك بهذا السمع والبصر والحياة التي جعل له في الدنيا، ولم يبصر سمع الأبدية لأنه إنما جعل لهم هذا في الدنيا ليدركوا بهذا ذاك. **وكذلك العقول التي ركبت في البشر إنما ركبت ليدركوا بها، ويبصروا ذلك الأبدي**، وإلا كان تركيب هذه العقول في البشر لهذه الدنيا خاصة لا لعواقب تتأمل للجزاء والعقاب، فالبهائم قد تدرك بالطبع ذلك القدر، وتعرف ما يؤتى، ويتقى، وما يصلح لها، **فدل أن تركيب العقول في من ركب لا لما يدرك هذا، إذ يدرك ذلك المقدار بالطبع من لم يركب فيه، وهي البهائم التي ذكرنا**. والسمع والبصر والحياة قد جعلها الله في الدنيا لمعاشهم ومعادهم، وكذلك جعل لهم اللسان لينطق بحوائجهم في الدنيا، ويعرف بعضهم من بعض المحاجة في الدنيا، ويدرك به الأزلي، فإذا لم ينتفعوا بذلك أزال عنهم ذلك، وسماهم العمي والصم والبكم، ألا ترى أنه قال (**صم بكم عمي**) لما لم ينتفعوا بذلك»[1].

ب- المحسوس هو مجال نظر العقل وتأمله حتى كأنه ليس مصدرا مستقلا للمعرفة، ففي سورة (ق)، يربط بين الحس والعقل، ثم بين الحس والخبر، فيقول: «ثم أصل ما يقع به العلم والفهم شيئان: أحدهما: التأمل والنظر في المحسوس. والثاني: أن يلقى إليه الخبر وهو يستمع له فكأنه يقول، والله أعلم ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ يطلب الرشد والصواب، وينظر، ويعي، ويحفظ. ويحتمل: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ﴾ أي يستمع لما ألقى عليه، وهو شاهد السمع والقلب، فتكون الذكرى لمن اختص بهذين

---

(١) الأنعام: ٢٦-٢/ ١١٣، ١١٤.

أو انتفع به هذان الصنفان بالتأمل، **فيرى بالعقل محاسن الأشياء ومساوئها، أو يستمع حقيقة ذلك بالسمع فيتذكر**، والله أعلم»(١).

جـ- والعقل قد يفهم من المحسوس شيئا بالبديهة، وقد يحتاج لمزيد تأمل في بقية الآثار الحسية ليدرك.. ففي سورة المؤمنون عند قوله تعالى ﴿لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾، **قال**: «أي لاحجة له بذلك، لأن الحجة إنما تكون بوجوه ثلاثة: إما بالأخبار، وإما بالعقول، وإما من جهة الحس. ثم الحس يكون بالدلالة من وجهين:

أحدهما: بوقوع الحس عليه بالبديهة.

والثاني: بآثار تدل على الألوهية. فلا كان في ظاهر وقوع الحس دلالة ذلك، ولا كان بها آثار تدل على ذلك، بل فيها آثار العبودة والذل فضلا ألا تكون لها آثار الألوهية، ولا عذر لهم في ذلك»(٢).

- **الثقة بالمعرفة الحسية.**

١١. يثق الماتريدي بالمعرفة الحسية، حيث يرى:

أ- أن «الأشياء التي تدرك بالحواس والمشاهدات، **لا سبيل إلى تسمية مثله ظنًّا؛** لما لا يحتمل اعتراض الشُّبَه فيها»(٣)؛ لأن «**العلم الذي لا يعتريه الوسواس والريب هو** علم العيان والمشاهدة، لا علم الاستدلال»(٤).

ب ـ وأن الإحاطة بالشيء لا تكون إلا بما سبيل معرفته الحس بخلاف ما سبيل معرفته الإستدلال. ومن هنا كانت الإحاطة بالذات الإلهية غير ممكنة، فعند قوله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾، يقول: «إنما يعرفونه على قدر ما تشهد لهم الشواهد من

---

(١) ق: ٣٧-٤/ ٥٦٩.

(٢) المؤمنون: ١١٧-٣/ ٤٢٢، ٤٢٣. باختصار.

(٣) الحاقة: ٢٠-٥/ ٢٣٥، وفي العلمية ٢٠ - ١٠/ ١٨١.

(٤) القيامة: ٢٥ - ٩/ ٣٥١. ط العلمية.

خلقه، لأن الخلق إنما يعرفون ربهم من جهة ما يشهد، ويدل لهم من الدلالات من خلقه، والإحاطة بالشيء إنما تكون بما كان سبيل معرفته الحس والمشاهدات، **فأما ما كان سبيل معرفته الإستدلال فإنه لا يحاط به العلم**»[1].

ج - والمعرفة الحسية أكبر في قطع الشبهات من علم الاستدلال؛ إذ معنى ﴿نُرِيَهُ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾: «أي لنريه من آياتنا الحسية بعد ما أريناه الآيات العقلية، **لأن الآيات الحسية أكبر في قطع الشبهة ورفع الوساوس من العقلية**، إذ لا يشك أحد في ما كان سبيل معرفته الحس والعيان، وقد تعترض الشبه والوساوس في العقليات لأنه لا يشك أحد في نفسه أنه هو، فأحب الله عز وجل أن يري رسوله آيات حسية تضطر المتعنتين إلى قبولها والإيمان والإقرار له أنه رسول الله»[2].

د - والمعرفة الحسية أكبر وأبلغ في دفع الشبهات من علم الأخبار. يقول في سورة القصص: «وقوله تعالى ﴿وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ كانت تعلم هي، والله أعلم، أن وعد الله حق كائن لا محالة، لكن كانت تعلم علم خبر لا علم عيان ومشاهدة، كأنه قال: لتعلم علم عيان ومشاهدة كما علمت علم خبر، **لأن علم العيان والمشاهدة أكبر وأبلغ وأدفع للشبهة من علم الإخبار**، ألا ترى أن إبراهيم سأل ربه أن يريه إحياء الموتى، وإن كان يعلم حقيقة أنه يحيي الموتى وأنه قادر على ذلك، لكنه كان يعلم علم خبر، فأحب أن يعلمه علم عيان ومشاهدة لأنه أكبر وأبلغ للوساوس من علم الإخبار، فعلى ذلك الأول»[3].

ويفهم من هذا أن المعرفة الحسية عندما تنضم إليها العقلية تكون أكبر في قطع الشبهات وأبلغ من العقلية وحدها أو الأخبار وحدها.

---

(١) طه: ١١٠-٣/ ٣٠٩.

(٢) الإسراء: ١-٣/ ١٣٣.

(٣) القصص: ١٣-٣/ ٥٨٧.

المبحث الثالث

المعرفة العقلية وبعض أحكامها

قرر الماتريدي أنه يلزم القول بالنظر العقلي لوجوه، منها: أننا نضطر إلى الاحتكام إليه لمعرفة المحسوسات اللطيفة والبعيدة، وكذلك لمعرفة ما يحتمل الصدق أو الكذب أو الغلط من الأخبار، ونضطر إليه أيضا للتفريق بين معجزات الرسل وتمويهات السحرة، وكل ذلك لا سبيل إلى العلم به إلا بالنظر[1].

- **أعلى الناس رتبة من يفهم بالعقل.**

١٢. يرى الإمام الماتريدي أن الناس مراتب، فأعلاهم من لا يحتاج إلى معونة السمع ويفهم بالعقل وحده وهم العلماء والحكماء، ففي سورة الأعراف عند قوله تعالى **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾**، يقول: «لكنه لا يهلكهم إلا بعد بعث الرسل إليهم لما أن الخلق على مراتب، **منهم من يفهم بالعقل لا يحتاج إلى معونة السمع**، وهم **الحكماء والعلماء** الذين يدركون الأشياء بالبديهة، ومنهم من لايدرك إلا بمعونة السمع وهم كالصبيان: إنهم لا يدركون إلا بالسمع وفضل التنبيه، ومنهم من لايدرك بالعقل ذلك ولا بالسمع حتى تصيبهم الشدائد والغير في أنفسهم وفي ما أنعم عليهم، وهم كالبهائم الذين لا عقل لهم، ولا سمع، ولكن يعرفون الشدائد وما يصيبهم من البلايا»[2].

- **بين القلب والعقل.**

١٣. يرى الإمام الماتريدي أن **العقل يدرك**، أما **القلب فإنه يعي ويحفظ**، يقول في سورة (ق): وقوله تعالى **﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾** ينتفع به في التأمل والنظر، وإنما كنى

---

(١) ينظر: التوحيد، ص٧٢، ٧٣.

(٢) الأعراف: ٩٤-٢/ ٢٦٣.

بالقلب عن العقل، لأن الناس اختلفوا، قال بعضهم: إن القلب محل العقل، وقال بعضهم: محله الرأس، لكن نوره يصل إلى القلب، فيبصر القلب الأشياء الغائبة بواسطة العقل، فذلك كنى بالقلب عن العقل لمجاورة بينهما، وهو شائع في اللغة.وقوله تعالى (**أو ألقى السمع وهو شهيد**) أي يستمع وهو شاهد سمعه وقلبه. **وأصله أن القلب جعل للوعي والحفظ بعد الإدراك والإصابة**»[١].

- **كيف يدرك العقل؟**

١٤. يقرر الإمام الماتريدي أن العقول تعمل وتدرك عن طريق النظر والتفكر في الأسباب التي بها تعقل الأشياء، ففي سورة العنكبوت عند قوله تعالى ﴿**بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ**﴾، يقول: «يحتمل قوله ﴿**لَا يَعْقِلُونَ**﴾ وجهان: أحدهما: أي لا ينتفعون بعقولهم، نفى عنهم العقول لما لم ينتفعوا بها كما نفى عنهم السمع والبصر واللسان لما لم ينتفعوا بتلك الحواس، فعلى ذلك هذا. والثاني: لم يعقلوا لما تركوا النظر والتفكر في الأسباب التي بها تعقل الأشياء، والله أعلم»[٢].

فبالتفكر والنظر في الأسباب يعقل الإنسان، ويكون إدراكه للأمر بقدر ما تجلى له وانكشف بعد النظر والتفكر، فالعقل ليس دراكا بنفسه كما يقول الفلاسفة، ففي سورة يس عند قوله تعالى ﴿**وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ**﴾، يقول: «في ذلك آيات من وجوه...» سردها، ثم قال «وهذا[٣] يبطل قول الفلاسفة: **إن العقل دراك بنفسه** كالنار: حارة بطبعها، محرقة بذاتها، فلو كان يدرك بنفسه لكان لا جائز أن يكون أدرك ما هنالك، أو يشتبه عليه شئ بوجه من الوجوه. **وإذا حيل بينه وبين الدرك دل أنه دراك بغيره**، فيدرك على قدر ما تجلى له الأمر، وانكشف»[٤].

---

(١) ق: ٣٧-٤/ ٥٦٩.

(٢) العنكبوت: ٦٣-٤/ ٢٨٠.

(٣) الإشارة إلى مجمل ماسرده من الآيات الكونية التي جعلها الله دليلا عليه بعمل العقل فيها.

(٤) يس: ٣٧-٤/ ٢٠٠، باختصار.

- **مجال إدراك العقول في الشاهد والغائب.**

١٥ . العقول بالنسبة للشاهد دليل في:

أ. معرفة الحَسَن والسيئ والتميز بين الحكمة والسفه والإتقان والعبث[١]، ففي سورة الأعراف عند قوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّـهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ﴾، يقول: «ثم الأصل أن الله سبحانه، جعل العقل جزءا من عالمه وجعله **دليلا لأهله في معرفة المساوئ والمحاسن وعلما للتمييز بين الحكمة والسفه وبين الإتقان والعبث**، وجعله بالذي يعرف المحمود من المذموم والمرغوب فيه من المزجور عنه، فلم يجز أن يكون إنشاء كل العالم على غير الحكمة، لأنه سفه، وهو بالذي هو جزء من العالم يعلم به الذميم من الحميد ثبت أنه أنشئ للحكمة»[٢].

ب. والعقل ميزان يُعْرَف به حسن الأشياء وقبحها، ففي سورة الرحمن عند قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ يقول: «وذكر أن الموازين ثلاثة: أحدها: العقول، وهي التي تعرف بها محاسن الأشياء ومسوئها وقبح الأشياء وحسنها»[٣].

ت. وما يحسن في العقل فإنما يعرف حسنه بالدلائل، فعند قوله تعالى ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ يقول: «وأصله أنه ضرب مثل الذي هو مستحسن بالعقل بالذي هو مستحسن بالطبع، لأن ما حسن في الطبع فإنما معرفته حسنى، وما حسن في العقل فإنما حسنه بالدلائل، وهو غائب، فضرب مثل معرفة حسنه بالعقل بالحس والمشاهدة، وهو ما ذكر من النبات الذي يخرج من الأرض»[٤].

---

(١) ينظر: التوحيد، ص٧٧.

(٢) الأعراف: ٥٤-٢/ ٢٣٩.

(٣) الرحمن: ٧-٥/ ٧.

(٤) الأعراف: ٥٨-٢/ ٢٤٨.

ج. وسبق القول أن العقول تعرف حسن الأشياء وقبحها لا على التحديد بل على الإجمال.

١٦. أما بالنسبة **للغائب** فالعقل.

أ . **يدرك الظواهر والصور**[١]، وقد سبق وقلناه.

ب . **يخطر له ما لم يحس**، ففي سورة السجدة عند قوله: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾، يقول: «هذا علم النفس أنها لا تعلم إلا مثال ما أحست وعاينت وشاهدت، فأما العقل فإنه جائز أن يعلم ويخطر ما لم ير ويحس ولم ير له مثالا»[٢].

ج. **يستطيع إدراك المغيب بطريق الحواس**، أو الحواس هى منافذ العقل المعرفية، ففي سورة النحل عند قوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، يقول: «قال في الآية الأولى: ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ جعل اللّـه تعالى التفكر سبيلا للعقول إلى إدراك الأشياء المغيبة بالحواس الظاهرة؛ **إذ لا سبيل للعقل إلى إدراك ما غاب عنه إلا بالحواس الظاهرة، والتفكر فيها**؛ لأن ما غاب عن الحواس الظاهرة، لا يدركه العقل؛ فجعل الحواس الظاهرة سبيلا للعقول إلى إدراك المغيب عنها»[٣].

---

(١) مما هو جدير بالذكر أن ما ذكره الماتريدي هنا هو ما توصل إليه العقل الاوروبي بعد قرون على يد (مانويل كانت) الفليسوف الألماني في كتابه (نقد العقل الخالص)، حيث يقول «:العقل لا يستطيع أن يحيط بكل الأشياء، وإنه مهيأ بطبيعته لإدراك الجزئيات والظواهر فقط...في حين أنه عاجز عن إدراك الماهيات المجردة مثل الوجود الإلهي...وإنما عرفنا الله بالضمير وليس بالعقل...شوقنا إلى العدل كان دليلنا على وجود العادل...كما أن ظمأنا إلى الماء هو دليلنا على وجود الماء."أ.ه.

وقد حكى لي الأستاذ الدكتور عدنان زرزور عن الدكتور عمر فروخ عن مستشرق ألماني أنهم وجدوا في مكتبة (ديكارت) مخطوطات لكتب الغزالي وعليها تعليقاته، فيكون هذا مفسرا لموقف (ديكارت)، وكاشفا عن مصدر أفكاره، وإن لم يذكر الغزالي قط!!

(٢) السجدة: ١٨ – ٨/ ٣٣٩. ط العلمية.

(٣) النحل: ١١-٣/ ٧٥.

- **عجز العقل ومحدودية إدراكه.**

١٧. ومع كل ما سبق فإن العقل ناقص عن الإحاطة بكلية الأشياء، والحكمة الموضوعة في كثير من أمور العالم، إذ «الأصل أن **العقول أنشئت متناهية نقص عن الإحاطة بكلية الأشياء**، والأفهام متناقضة عن بلوغ غاية الأمور، إذ هن من أجزاء العالم الذي هو بكليته متناه، وأسباب الإدراك التي يدرك بها بأداء المشاعر التي تعجز عن كنه لما يقع عليها من الظواهر، فضلا عما استتر منها، وإذا كان وصف ما يدرك به مبلغ الحكمة، فهي قاصرة عن الإحاطة بالحكمة الموضوعية من البشر، فمن رام الإحاطة بها أو بلوغ حكمة الربوبية **من غير إشارة منه، فهو يظلم العقل، يحمل عليه ما يعلم عجزه عنه**»[1]. كما يقرر أن: «معرفة الشاكر منهم والكافر لا تُعرف إلا بمُعَرِّف يُعَرِّفُهم، **لأن مقدار الشكر وكيفيته لا يعرفان بمجرد العقل**، فيضطرهم إلى رسول يخبرهم عن الله تعالى»[2].

ودرك **كل حِكَم الله بالعقل غير ممكن** إذ «الأصل أن الله تعالى حكيم، يعلم أن في كل فعل من أفعاله حكمة عجيبة، **ولكن لا كل حكمة يوصل إليها بالعقل، وينتهي إلى معرفتها بالتدبير**. ألا ترى أن الله تعالى جعل في الماء معنى يحيي كل شيء؟ ولو أراد احد أن يتكلف استخراج المعنى الذي به صلح أن يكون طبعه موافقا لإحياء كل شيء، لا يمكنه ذلك، وجعل في الطعام ما يغذي وينمي؟ ولو أراد أحد أن يتعرف المعنى الذي يقع به الإغتذاء والإنماء لم يتدارك، وكذلك جعل في العدد الذين سماهم حكمة؟ ولكنا لا نصل إلى تعرفها بعقولنا وتدبيرنا»[3].

- **العلاقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.**

١٨. سبق القول في مواطن عدة أن **الحواس هي أدوات العقول للإدراك**، وبقدر ما يحسن الإنسان توظيف تلك الحواس بقدر ما تتجلى له الأمور وتنكشف، فالحواس

---

(١) الأعراف: ٥٤-٢/ ٢٤٣، ٢٤٤.

(٢) الرحمن: ١٣-٥/ ٨.

(٣) المدثر: ٣٠-٥/ ٣١٧، ٣١٨.

هـي منافـذ العقل على العـالم، والعقل بالنسـبة للحـواس مركز للتجميع بـين المتفرق ولملمة المشتت من الصور والظواهر، فالحواس تُدرِك ولا حَظَّ لها في المعرفة إلا عندما يعمل معها العقل، فالحواس لا معنى لها إلا بالعقل، فالمعرفة الحسـية تنتهي إلى معرفة عقلية..

- **العلاقة بين علم الأخبار والمعرفة العقلية.**

١٩ . سبق القول أن الدلائل السمعية أتت لتؤكد دلائل العقول، كما أن العقول لاتدرك كل الحكم المثبوتة فيما جاءت به الرسل من أنباء، فالعقل يحكم في الأخبار صدورا وصدقا وكذبا، ثم يعمل بعد هذا لتفهمها فإذا استطاع فهمها وإلا فإن معرفة صِدْق صدور الخبر يغنيه عن فهم الحقائق المبثوثة فيه..

وقد أكد الإمام الماتريدي فكرة تأكيد السمع على دلائل العقول في سورة الأعراف عند قوله تعالى ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً﴾، حيث قال: «والفاحشة هو ما عظم فيه الأمر، ويعرف ذلك بوجهين: أحدهما: يعظم ذلك في العقل. والثاني: بالسمع يزيد فيه»[١].

وفي سورة الإسراء عند قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا﴾ يقول: «وفي الآية دلالة أن حجة التوحيد قد لزمتهم، وقامت عليهم بالعقل حين قال ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا﴾ فلو لم تلزمهم لكان الرسل إذا دعوهم إلى ذلك يقولون: من أنتم؟ ومن بعثكم إلينا؟ فإذا لم يكن لهم هذا الإحتجاج دل أن الحجة قامت عليهم. لكن الله بفضله أراد أن يدفع الشبهة عنهم، ويقطع عنهم عذرهم برسول يبعث إليهم لما أن أسباب العلم بالأمور ثلاثة: فمنها ما يعلم بظاهر الحواس بالبديهة، ومنها ما يفهم بالتأمل والنظر، ومنها مالا يعلم إلا بالتعليم والتنبيه»[٢].

---

(١) الأعراف: ٢٨-٢/ ٢٢١.

(٢) الإسراء: ١٥-٣/ ١٤١

والقرآن نور لكنه ينير الأشياء بالعقول، يقول في سورة الأعراف: «وقوله تعالى **﴿وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥ﴾** يعني القرآن، **سماه نورا لما ينير الأشياء عن حقائقها بالعقول،** لأن النور في الشاهد هو الذي يكشف عن الأشياء سواترها، فعلى ذلك القرآن، وهو نور لما يرفع الشبه عن القلوب، ويكشف عن سواترها »[1].

---

(١) الأعراف: ١٥٧-٢/ ٢٩٦



المبحث الرابع

موقف الإمام الماتريدي من الرؤى والإلهام والكشف

لم يتطرق الإمام الماتريدي إلى المعرفة الحاصلة عن طريق الكشف والإلهام أو الرؤى إلا في نص صغير في كتاب (التوحيد) يبدو من خلاله عدم الاعتداد بهذه الأمور في تحصيل المعرفة حيث قرن بين الكشف والإلهام وعمل القائف وعمل القرعة، وإذا كان هذا موقفه من الرؤى والكشف فالإلهام أضعف وموقفه منها متماثل.. وهاكم النص مع التعليق عليه بما يليق:

«قَالَ أَبُو مَنْصُور رَحمَه الله:

١. ثمَّ اخْتلف فِي الْأَسْبَاب الَّتِي بهَا يعلم الْمَصَالح وَالْحق والمحاسن من أضدادها:

- فَمنهمْ من يَقُول: هُوَ مَا يَقع فِي قلب كل مِنْهُم حسنه لزمه التَّمَسُّك بِهِ.

- وَمِنْهُم من يَقُول: يعجز الْبشر عَن الْإِحَاطَة بِالسَّبَبِ وَلَكِن يتَمَسَّك بِمَا ألهم؛ لما يكون ذَلِك مِمَّن لَهُ تَدْبِير الْعَالم[1].

- قَالَ الشَّيْخ رَحمَه الله: وهما بعيدان من أَن يَكُونَا من أَسبَاب الْمعرفَة؛ لِأَن وُجُوه التضاد والتناقض فِي الْأَدْيَان بَين، ثمَّ عِنْد كل وَاحِد مِنْهُم أَنه المحق؛ ومحال أَن يكون سَبَب الْحق يعْمل هَذَا الْعَمَل؛ لما تصور الْبَاطِل بِنَفس صُورَة الْحق[2]؛ فمحال الثِّقَة بِمن ظهر كذبه كل هَذَا الظُّهُور مَعَ مَا كَانَ مُعْتَقدًا لَمذْهَب بإعتقاد الْحق بِمَا ذكرتُ عِنْد ضِدّه،

---

(١) كلا القولين يقول بأن الإلهام من مصادر المعرفة لكن الفرق بين القولين؛ أن الأول: لم يذكر مصدر استحسان الإلهام ولا الاحتجاج به، وإنما حجته فقط وجدان حسنه في القلب، أما الثاني: فإنه يعلم مصدره وينسبه إلى الخالق، وحجته أن ما جاء عن مدبر الكون حق ينبغي التمسك به.

(٢) المعنى أن كل أهل الأديان يعتقد أنه على حق، والخلاف بينهم واضح، والحق لا يؤدي إلى التناقض، فلو كان الإلهام حقا ما تناقضت نتائجه، لأن الباطل والحق سيكونون سواء!

وَفِي إلهامه أنه مُبْطل، وَلم يكن لوَاحِد مِنْهُمَا دَلِيل غير الَّذِي لآخر فِي خطابه[1]، وَذَلِكَ نوع مَا لَا يدْفع الإختلاف والتضاد اللَّذين بهما التفاني[2].

١. وعَلى ذَلِك يبطل إِعْلَام الْقرعَة[3] فِيمَا يعجز عَنهُ ذُو الْعقل، وَلم يَجْعَل فِي الحكم الْجَبْرُ على الرِّضَا إِذْ هِيَ تخرج مُخْتَلفا[4]. وَكَذَلِكَ أَمر الْقَائِف[5]. فَلم يجز أَن يَكُونَا سببي الْحق. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّـه»أ.هـ.

وبناء على ذلك فإن مصادر المعرفة المعتبرة عند الإمام الماتريدي –وسائر علماء الكلام– ثلاثة لاغير: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل.

قول في الكشف:

لا يوجد ما يمنع شرعا ولا عقلا من أن يعلم الله بعض خلقه ما شاء من العلوم النظرية، ذلك لأن العلوم الضرورية قدر مشترك بين بني الإنسان وإنما الخلاف في النظري منها، يقول البغدادي في أصول الدين:

«وكل علم نظري يجوز أن يجعله الله ضروريا فينا على قلب هذه العادة، كما خلق في آدم عليه السلام علوما ضرورية عرف بها الأسماء من غير استدلال منه عليها ولا قراءة منه لها في كتاب كذلك القول في سائر العلوم النظرية عندنا»[6]

---

(١) أي أنه لا يمكن الثقة بالإلهام عند من اعتمد عليه وظهر كذبه، وهذا الظاهر الكذب يستدل بالإلهام أيضا، في الوقت الذي يستدل مقابله بالإلهام أيضا!

(٢) فالنتيجة أن الإعتماد على الإلهام لا يؤدي إلى ترك التقاتل بين المختلفين وإفناء بعضهم لبعض؛ فلا يكون مصدرا يعتمد عليه في معرفة الحق والباطل.

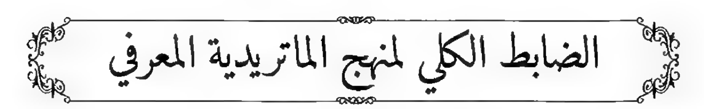
(٣) أي ما ينتج عن عمل القرعة باطل.

(٤) أي ليس في العقل ما يدل على وجوب قبول نتيجة الاقتراع؛ لأننا لو أجريناها مرات لخرجت مختلفة لا على نسق واحد!

(٥) أي ومثل القرعة في عدم الاعتبار الاعتماد على تتبع الآثار لأنه لا ضابط لعمله!

(٦) أصول الدين، البغدادي، ص١٥

الفصل الخامس



الضابط الكلي لمنهج الماتريدية المعرفي

وأثره في الأصلين : أصول الدين وأصول الفقه:

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** الضابط الكلي والضوابط الفرعية المؤطرة
- **المبحث الثاني:** أصالة العقل وحاكميته.



المبحث الأول

الضابط الكلي والضوابط الفرعية المؤطرة

بعد أن وضعنا أيدينا على معالم النظرية المعرفية السنية، نريد الآن أن ننظر إلى كيفيات وأوضاع هذه النظرية على ضوء التطبيق العملي، فننظر إلى أثر هذه النظرية المعرفية على الأصلين: أصول الدين وأصول الفقه، اللذين بدورهما سيؤثران فيما عداهما..

فأقول: إن الضابط المعرفي للمنهج السني في المعرفة يتمثل في ضابط كلي هو:

- **(التوسط بين موجبات العقول وقواعد المنقول)**

وهذا الضابط الكلي هو صريح قول الإمام في كتاب (التوحيد):

«ثُمَّ أصل مَا يُعرف بِهِ الدّين -إِذْ لا بد أَن يكون لهَذَا الْخلق دين يلْزمهُم الإجتماع عَلَيْهِ وأصل يلْزمهُم الْفَزع إِلَيْهِ- وَجْهَان: أَحدهمَا السّمع، وَالْآخر الْعقل»[1].

لا ريب أن هذا التوسط هو الموقف الحق الذى يرضي جانبي العقل والنقل معا، حيث لا إفراط ولا تفريط، بحيث يعطى للنقل حقه وللعقل قدره، وهو ما عبر عنه حجة الإسلام الغزالى فقال: «بين المعقول والمنقول تصادمٌ في أول النظر، وظاهر الفكر. والخائضون فيه تحزبوا إلى: مُفَرِّط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مُفَرِّط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع فى الجمع والتلفيق، والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلا والمنقول تابعا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلا ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما»[2].

---

(١) كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ت: بكر طوبال أوغلو، ص٦٦، دار صادر.

(٢) قانون التأويل، أبو حامد الغزالى، ت: محمد زاهد الكوثري، نشره السيد عزت العطار، مدير دار نشر الثقافة الإسلامية، ص٦، مطبعة الأنوار ط١، ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م.

ثم قال: «والفرقة الخامسة هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؛ إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل، وهؤلاء هم الفرقة المحقة»[1].

فالجمع بين الدليلين هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط.

والفرقة الخامسة هذه هي فرقة أهل السنة والجماعة التي يعد الإمام الماتريدي من كبار أئمتها.

فالنقل والعقل متعاضدان وأن ما جاء به النقل ثابت مركوز في العقل، انظر إليه يقول في سورة القلم:

«ومن حُكْمِهِ ألا يَقْبَلَ التوبة ممن جاءه بأس اللهّ، وأحاط به العذاب، وهو إنما فزع إلى التوبة بعدما عاين العذاب، وجاءه بأس اللهّ تعالى. **وجائز أن يكون حكمه هذا في الكفرة، ليس في المؤمنين؛ لأنه قال في آية أخري:** ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾، ففيه إشارة إلى أن من سبق منه الإيمان قبل أن يأتيه آيات ربه أو سبق منه كسب الخير من بعد الإيمان؛ فإن إيمانه في ذلك الوقت ينفعه، وقال في أهل الكفر: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللهِّ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ. فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ﴾، فهذا حكمه في أهل الشرك، وقال: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾. وقال في المؤمنين: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِّ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾، فثبت أن ما ذكرنا من الحكم هو حكمه في أهل الكفر، ليس في أهل الإيمان، **والعقل يدل على هذا، وذلك أن المؤمن قد علم أن الذي سبق منه زلة وارتكاب معصية؛ فهو ليس يحتاج إلى إثبات آيات**

(١) قانون التأويل، ص٩.

فتنبهه على أن الذي فعله زلة، فجائز أن تقبل منه التوبة في ذلك الوقت كما تقبل منه قبل تلك الحالة، وأما الكافر فعنده أن ما سبق منه لم يكن زلة ومعصية؛ فيحتاج إلى آيات تنبهه على غفلته، وتذكره بأن الذي فعله معصية، فإذا نزل به البأساء والشدة، فذلك يمنعه عن النظر والتدبر؛ فلا يكون إيمانه عن تحقق ويقين فلا ينفعه»[1].

فما هي حلول الإمام الماتريدي لإيجاد هذا المزيج المتعادل؟ وأيهما يكون حاكما على صاحبه؟

• حلول الإمام الماتريدي في إيجاد مزيج متعادل بين العقل والنقل:

إذا كان الإمام الماتريدي يجمع في منهجه بين العقل والنقل، أو يحاول التوسط بينهما؛ فإن الموقف الوسط إنما هو «موقف نظري اعتبارى، وليس موقفا حسابيا دقيقا لذا فهو موقف صعب، لا بد فيه من الميل إلى جانب دون آخر»[2].

وقد أشار حجة الإسلام الغزالي بعد ذكره للفرقة المحقة التى جمعت بين النقل والعقل وجعلت كل واحد منهما أصلا إلى هذه الصعوبة؛ إذ يقول: «وقد نهجوا منهجا قويما إلا أنهم ارتقوا مرتقى صعبا وطلبوا مطلبا عظيما وسلكوا سبيلا شاقا، فلقد تشوفوا إلى مطمع ما أعصاه، وانتهجوا مسلكا ما أوعره، ولعمري إن ذلك سهل يسير فى بعض الأمور، ولكن شاق عسير في الأكثر»[3].

لكنه مع إقراره بهذه الصعوبة يعود ليقرر قائلا: «نعم من طالت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة، ويبقى لا محالة عليه موضعان: موضع يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الأفهام عنها، وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلا فيكون ذلك مشكلا عليه من جنس الحروف المذكورة في أول السور، إذا لم يصح فيها معنى بالنقل، ومن ظن أنه سلم

(١) القلم: ٤٩ – ٥/ ٢٢٢، وتم تصحيح النص من طبعة العلمية ١٠/ ١٥٩، ١٦٠.

(٢) إمام أهل السنة والجماعة، د. عبد الفتاح المغربي، ص٣٢.

(٣) قانون التأويل، ص٩.

الضابط الأول: الكف عما يتوقف على خبر.

١. من تقدير الإمام الماتريدي للنقل أنه لا يخوض فيما يجب أن يُعلَم بالنقل، فللنقل مجاله وللعقل حدوده، ومن ثم فإن العقل لا يتدخل في أمور الغيب التى لا دليل عليها أو لم يأت بها النقل الصحيح القطعي.

وقد جاء ذلك في سورة الشعراء عند قوله تعالى: ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ. قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، حيث يقول:

«قال أهل التأويل: إن فرعون قال عند ذلك: أنا رب العالمين، فقالت السحرة: ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ **لكن الامتناع عن هذا وأمثاله مما لم يذكر في الكتاب أولى**؛ لما ذكرنا أنه إنما يحتج عليهم بهذه الأنباء على تصديقٍ من أهل الكتاب له في ذلك، لما هي مذكورة في كتبهم، فيخاف الزيادة والنقصان فيكذبون في ذلك، فيذكر القدر الذي في الكتاب؛ لئلا يدخل فيه الزيادة والنقصان فيفرق به ويكذب، إلا ما ظهر عن رسول اللهَّ القول به فيقال، **وإلا الامتناع والكف أولى**»[1].

٢. وقد جاء تطبيق الماتريدي لهذا الضابط في مواطن عديدة، ومنها ما جاء في سورة محمد، حيث يقول:

«وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾ هذا يدل على أنه لا يفسر قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا﴾ ولا يشار على أنه أراد كذا، ورجع إلى كذا؛ لما أخبر اللهَّ تعالى أنه هو العالم بما أسروا، **ولم يبين ذلك**، واللهَّ أعلم»[2].

وهو أصل كلي من أصول تفسيره التي كشفنا عنها في موطنها، أعني: (عدم التكلف واعتبار المقاصد)، فلينظر في موضعه عند بياننا لمنهج لإمام التفسيري المعبر عن منهج أهل السنة الماتريدية في مؤلف آخر.

---

(١) الشعراء: ٤٧، ٤٨ - ٣/ ٥٢٥.

(٢) محمد: ٢٦ - ٤/ ٥١١.

الضابط الثاني: لا يُقبل قول إلا ببرهان.

١. من تقدير الماتريدي للعقل أنه لا يقبل قولا إلا ببرهان، حيث يقول في سورة غافر:

«قوله تعالى: ﴿أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾. ذكر اللعينَ وقد سمى إظهار التوحيد في الأرض ودين الإسلام: فسادًا؛ ليعلم أن كل مدعٍ شيئًا وإن كان مبطلا في دعواه فعنده أنه على حق وأن خصمه على باطل؛ **فلا يقبل قول أحد إلا ببرهان**، والله أعلم»[1].

ومما يدل على ذلك قبوله لكل (تأويل)[2] **شرط أن يصح في العقل**، ففي سورة الإخلاص، يقول: «ودل قوله: (قُلْ): أنه على أمر سبق عنه السؤال؛ فيكون في ذلك إجابة لما سبق عنه السؤال، وكذلك جميع ما في القرآن (قُلْ) ففيه أحد أمرين:

إما إجابة عن أمر سبق عنه السؤال؛ ليبين بحق تعريف كل مسئول عن مثله. أو يكون الله - تعالى - إذ علم أنه - عليه السلام - أو من يتبعه يسأل عما يقتضي ذلك الجواب؛ فأنزل ما به يبقى في أهل التوحيد؛ منًّا منه وفضلا. ثم لم يجب تحقيق الحرف الذي وقع عنه السؤال إلا لمن شهد وسمع، وقد يتوجه ذلك الحرف الذي وقع عنه إلى ما ذكروا من الأسباب وغيرها، وفيما نزل يصلح جواب ذلك كله ويليق به، وإن كنا لا نشهد على حقيقة ما كان أنه ذا، دون ذا، **ونجيب بذلك لو سئلنا عما ذكرنا، وعن كل حرف يصح في العقل والحكمة الجواب بمثل ما اقتضته هذه السورة**»[3].

٢. ومن تقديره للعقل ترجيحه بعض التأويلات وفقا لشهادة العقل، أو استنادا لدلالة العقول.

---

(١) غافر: ٢٦ - ٤/ ٣٤٠.

(٢) أي على اصطلاحه في معنى التأويل الذي يعني الاحتمال المقبول عقلا ونقلا، كما أوضحناه في دراستنا حول (منهج أهل السنة في التفسير).

(٣) الاخلاص: ١ - ٥/ ٥٣٧.

مـن الخروج عنهم، فقـال: (إنما رأيت ذلك في المنام ولم يأت به وحي من السـماء أيكون ذلـك أم لا يكـون؟) أو نحو هذا من الكلام[١]. وهذا لا يحتمـل أن يكون؛ فإنه لا يُظن بأصحابـه - رضي اللهَّ عنهـم - أن يقولوا له: ما نرى الذي قلـت لنا من الخروج عنهم، وفي ذلك اتهامه بذلك، وترك تعظيمه، ولا نظن بالنبي ﷺ أن يقول لهم: (أنا رأيت ذلك في المنام، ولم يأت به وحي من السماء)؛ جوابًا لقولهم، ورؤيا الأنبياء - عليهم السلام - كالوحي من السماء، دل أن هذا لا يحتمل أن يصح ويثبت، واللهَّ أعلم. وإنما جائز بعض مـا ذكر في القصة من الشـكاية منهم مـن الأذى، والوعد لهم بالخروج مـن بينهم، واللهَّ أعلم. والوجوه التي ذكرنا أشبه وأقرب إلى العقل، واللهَّ أعلم»[٢].

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) الأحقاف: ٩ - ٤/ ٤٨٦.

المبحث الثاني

حاكمية العقل وأصالته

إذا كان الماتريدي يحاول التوسط بين موجبات العقول ودلائل المنقول ويجعل كلا منهما أصلا، فأيهما حاكم على صاحبه..؟

يقرر الماتريدي أن: النقل هو الذي يؤطر عمل العقل، وأن العقل في الشاهد يدرك استقلالا الحسن والقبح والحكمة والسفه والإتقان والعبث، وأن العقل بالنسبة للغائب يختص بإدراك الظواهر والصور دون الحقائق والماهيات. ويقرر الماتريدي أن النقل ما هو إلا مؤكد لما ثبت بالعقل، وأن القرآن نور لكنه لا ينير إلا بالعقل[1].

ومن هنا فإن هذا التوسط يتسع مجال العقل فيه في مجال الشاهد والظواهر ويضيق في مجال الغائب والماهيات وبقدر اتساعه أو ضيقه يكون مجال النقل؛ لذا فإن **مساحة العقل في منهج الماتريدي -المعرفي والكلامي وكلاهما بدوره ينعكس على ويؤثر على سائر معارفه- أكبر بالمقارنة بمناهج غيره من أهل السنة.**

وفي هذا الإطار نفهم قوله في كتاب (التوحيد) الذي يفهم منه تقديم الوحي على العقل؛ لأن الغيب مصدره الوحي ولا سبيل للعقل إليه:

«على أَن الأحق فِي ذَلِك -إِذْ عُلم بحاجة كل مِمَّن يُشَاهد وضرورة كل من يعاين- أَن لَهُم مُدبرا عَالما بأحوالهم وَبِمَا عَلَيْهِ بقاؤهم وَأَنه جبلهم على الْحَاجَات لَا يدعهم وَمَا هم عَلَيْهِ من الْجَهْل وَغَلَبَة الْأَهْوَاء، مَعَ مَا لَهُم من الْحَاجة فِي معرفَة مَا بِهِ معاشهم وبقاؤهم، دون أَن يُقيم لَهُم من يدلهم على ذَلِك ويعرفهم ذَلِك، وَلَا بُد من أَن يَجْعَل لَهُ دَلِيلا وبرهانا يعلمُونَ خصوصه بِالَّذِي خصّه بِهِ من الْإِمَامَة لَهُم وأحوجهم إِلَيْهِ

---

(١) الأعراف: ١٥٧ – ٢/٢٩٦.

فِيـمَا عَلَيْـهِ أَمرهم؛ فَيكون فِي ذَلِك مَا بَينا من صـدق من يَنْتَهِي قَوْله إِلَى قَول من دلّ عَلَيْهِ الْعَالم بِأَمْر الْعَالم أَنه هُوَ الَّذِي جعله المفزع لَهُم وَالْمُعْتَمد. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللهِ»[1].

وبيان ذلك كالآتي:

١. يصرح الإمام الماتريدي أن: القطعيات من دلائل العقول مقدمة على غيرها، ومن ثم فإن كل خبر ورد مخالفا لدلائل العقول يجب رده، هكذا بكل وضوح. أما تطبيق هذه القاعدة فلن أجد أفضل من ذلك الشاهد الذى جمع فيه بين أمرين مهمين:

أولهما: تقرير أن ما وافق العقل ولم يضاد أحكامه محتمل فى تأويل النص القرآني؛ كنطق جهنم حين يقال لها: هل امتلأت؟

ثانيهما: تقرير القاعدة التى معنا وهى: أن أى تأويل وإن كان مبنيا على خبر منسوب لرسول الله، وإن أخذ به بعض الْمُحَدِّثين فإنه لا يُلتَفَتُ إليه لتعارضه مع قواطع العقل التى بنيت على قواطع المنقول أيضا، ومن ثم فالظنى لا يهدم قطعيا، وذلك كالخبر المروي حول وضع القدم فى النار حتى تمتلئ.

يقول الماتريدي:

«وقوله تعالى ﴿**يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ**﴾. هذا يخرج على وجهين، **أحدهما**: على تحقيق القول من اللهَّ - تعالى - لجهنم: ﴿**هَلِ امْتَلَأْتِ**﴾، وعلى تحقيق القول من جهنم والإجابةُ له: ﴿**هَلْ مِنْ مَزِيدٍ**﴾، وذلك جائز أن يُنْطِق اللهَّ تعالى جهنم حتى تجيب له بما ذكر ﴿**هَلْ مِنْ مَزِيدٍ**﴾ على ما ذكرنا من شهادة الجوارح عليهم، والنطق منها للكل، حتى أجابت الجوارح لهم لما قالوا- ﴿**لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهَّ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾، وعلى ذلك ما ذكرنا في قوله - تعالى -: ﴿**يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ**﴾، ونحو ذلك، **ومثل هذا غير مستنكر في العقول على تقدير إحداث الحياة فيها التي هي شرط النطق عن علم، والله أعلم.**

---

(١) كتاب التوحيد، الماتريدي، ط دار صادر، ص٦٨.

والثاني: على التمثيل، لا على تحقيق القول لها ﴿هَلِ امْتَلَأْتِ﴾ على تحقيق الإجابة منها ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ ولكن على التمثيل؛ لوجهين: أحدهما: أي: إن جهنم لو كانت بحيث تنطق وتسمع وتعلم لو قلت لها ﴿هَلِ امْتَلَأْتِ﴾، فتقول: ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾؟ يخبر عن انقياد المخلوقات له والطاعة والإجابة، وهو ما ذكرنا في قوله - عَزَّ وَجَلَّ -: ﴿وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾، لا يكون من الدنيا حقيقة التغرير قولا ولا فعلا، ولكن معناه: إنها بحال من التزين وما فيها من الشهوات لو كان لها تمييز وعقل لغرتهم، والله أعلم. والثاني: وصف لها بالعظم والسعة، وإخبار عن أنها تحتمل المزيد، وإن جمع من الكفرة ما لا يحصى، على التمثيل، وهو كقوله - تعالى -: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ رَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾، وكذلك قوله - عَزَّ وَجَلَّ -: ﴿وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾، وصف لها بالتزين والحسن الظاهر ما لو لم يتأمل الناظر فيها العاقبة لاغتر بها من حسنها وزينتها؛ فعلى ذلك هذا، والله أعلم.

ثم قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ يخرج على وجهين، أحدهما: هل بقي من أحد يزاد فيَّ فإني قد امتلأت، وليس فيَّ سعة تحتمل غيرهم. والثاني: ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ أي: فيَّ سعة عظيمة، فهل من زيادة خلق أمتلئ بها؟ لأن الله تعالى وعد أن يملأ جهنم، كما قال: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، فتسأل المزيد من ربها لتمتلئ، والله أعلم بذلك.

وقال بعض أهل التأويل بأنها تَسْأَلُ الزيادة حتى يضع الرحمن قدمه فيها فتضيق بأهلها حتى لا يبقى فيها مدخل رجل واحد، وروي خبر عن أبي هريرة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عن النبي ﷺ في ذلك[1]. وإنه فاسد، وقول بالتشبيه، وقد قامت الدلائل العقلية على

---

(١) (١) ذكره ابن جرير ولم ينسبه إلى قائل في تفسيره: ٢٢/ ٣٥٢ . وذكر خبر أبي هريرة أيضا في: ٢٢/ ٣٦١ .

وخبر أبي هريرة أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١٣/ ١٥٠ ، حديث رقم:٧٧١٨) بلفظ : «احتجت الجنة والنار، فقالت الجنة: يا رب، ما لي لا يدخلني إلا فقراء الناس وسقطهم؟ وقالت النار: يا رب ما لي لا يدخلني إلا الجبارون والمتكبرون؟ فقال للنار: أنت عذابي أصيب بك من أشاء، =

إبطال التشبيه، فكل خبر ورد مخالفًا للدلائل العقلية يجب رده[1]، ومخالف لنص التنزيل، وهو قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ثم هذا القول على قول الشبهة -على ما توهموا- مخالف للكتاب؛ لأن اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قال: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، وعندهم لا تمتلئ بهم ما لم يضع الرحمن قدمه فيها. ثم ذكر البلخي أن مدار ما ذكروا من الحديث على حماد بن سلمة، وكان خرفًا مفندًا في ذلك الوقت لم يجز أن يؤخذ منه، مع ما روي في خبر أنس -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- عن رسول الله ﷺ أنه قال: (يأتي اللهُ تعالى ببشر فيضع في النار حتى تمتلئ)[2]

= وقال للجنة: أنت رحمتي أصيب بك من أشاء، ولكل واحدة منكما ملؤها، فأما الجنة، فإن الله ينشئ لها ما يشاء، وأما النار، فيلقون فيها، وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع قدمه فيها، فهنالك تمتلئ، ويزوى بعضها إلى بعض، وتقول: قط، قط، قط ». وقال محققه: صحيح على شرط الشيخين.

(١) قلت: ومخالفة الخبر للدلائل العقلية معلوم إن حُمل على ظاهره، أما إن أولناه وما يتفق معها من نحو قولنا : إن وضع القدم كناية عن إذلالها، فلا إشكال كنظائره في الصفات الخبرية، ومن ثم فلا حاجة لدفعه بعد ثبوته في أعلى درجات الصحة واتفاق الشيخين على أصله، كما سيأتي بعد قليل.

قال العيني في (العمدة) : «قال الكرماني: هو من المتشابهات، وقال المهلب: أي ما قدم لها من خلقه وسبق لها بمشيئته ووعده ممن يدخلها. وقال النضر بن شميل، معنى القدم هنا الكفار الذين سبق في علم الله تعالى أنهم من أهل النار، وحمل القدم على المتقدم لأن العرب تقول للشيء المتقدم: قدم، وقيل: القدم خلق يخلقه الله يوم القيامة فيسميه قدما ويضيفه إليه من طريق الفعل والملك يضعه في النار فتمتلئ النار منه، وقيل: المراد به قدم بعض خلقه فأضيف إليه كما يقول: ضرب الأمير اللص، على معنى أنه عن أمره، وسئل الخليل عن معنى هذا الخبر فقال: هم قوم قدمهم الله تعالى إلى النار»أ.هـ.

وقال القسطلاني في (الإرشاد) : « (حتى يضع فيها رب العالمين قدمه) أي من قدمه لها من أهل العذاب أو ثمة مخلوق اسمه القدم أو المراد تذليلها كتذليل من يوضع تحت الرجل والعرب تضع الأمثال بالأعضاء ولا تريد أعيانها»أ.هـ.

ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدين العينى (ت: ٨٥٥هـ)، ٢٣/ ١٨٦، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

وينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبى بكر القسطلاني المصري، ١٠/٣٦٩، (ت:٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط٧، ١٣٢٣ هـ.

(٢) (٢) حديث أنس في الصحيحين، وليس بهذا اللفظ ، بل لفظ البخاري (كتاب تفسير القرآن، =

فهذا يحتمل، لا ما رووا، والله الموفق»[1].

٢. إذا تصورنا موقف الإمام الماتريدي هذا من النصوص المنسوبة إلى رسول الله، فالحال فيما دونها أوضح.. وأكتفي هنا بما ذكره في سورة السجدة حين عرض لقول أحدهم في أن الـ(ألف سنة) وقت محدد، فيرد الماتريدي ذلك بالعقل، فيقول:

« ومنهم من يقول في قوله: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾، وقوله: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾، قال: من منتهى أمره من أسفل الأرضين إلى منتهى أمره فوق السماوات، مقدار ذلك خمسون ألف سنة، ويوم كان مقداره ألف سنة: ذلك نزول الأمر من السماء إلى الأرض ومن الأرض إلى السماء في يوم واحد، فذلك مقداره ألف سنة. **لكن قوله: من منتهى أمره من أسفل الأرضين إلى أمره فوق السماوات كذا – فاسد؛ لأنه لا يجوز أن يكون لأمره أو لملكه نهاية أو حد، والوجه فيه ما ذكرنا**[2].

والقول المردود مروي عن **مجاهد**، وهو اختيار الطبري[3].

من تطبيقات هذه الحاكمية في الأصلين أصول الدين وأصول الفقه

إن منهج الماتريدي المعرفي يعطي للعقل سلطانا أقوى من نظيره الإمام الأشعري، مع محاولة كل إلى الوصول إلى الوسط المنشود، وقد كان من أثر ذلك النظام المعرفي أن برزت تلك الحاكمية في كل من أصول الدين وأصول الفقه.

= باب: قوله وتقول هل من مزيد، حديث رقم:٤٨٤٨): «حتى يضع قدمه» . ولفظ مسلم(كتاب صفة القيامة، باب:النار يدخلها الجبارون، حديث رقم:٢٨٢٤): «حتى يضع رب العزة تبارك وتعالى فيها قدمه»

ينظر: الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن فتوح بن عبد الله بن (ت:٤٨٨هـ)، ت: د. علي حسين البواب، ٢/ ٥٧٦ ، دار ابن حزم – لبنان/ بيروت، ط٢، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.

(١) ق:٣٠ – ٤/ ٥٦٦.

(٢) السجدة: ٦ – ٤/ ٨٥.

(٣) تفسير الطبري ٢٣/ ٢٥٢. ولم يذكره في تفسير السجدة بل ذكره في أول المعارج.

أولا: في أصول الدين

لقد ظهر أثر حاكمية العقل على النقل والميل إليه مقارنة بها لدى الأشاعرة في مسائل من أصول الدين، وسأذكر بعض تلك المسائل من باب التمثيل لا والحصر:

المسألة الأولى: وجود الله وتوحيده يعرف بالعقل قبل ورود السمع:

١- اختلف المتكلمون فى طريق معرفة الخالق، هل طريق معرفته تعالى: العقل أو الشرع؟، فى ذلك مذاهب ثلاثة:

الأول: مذهب جمهور الأشاعرة، أن«معرفة الله وجبت بالشرع وكذلك سائر الأحكام، إذ لا حكم قبل الشرع لا أصليا ولا فرعيا»[1]. ومعنى هذا: أنه لولا مجيئ الشرع لما وجب علينا معرفة الصانع ولا شيئ من الأحكام.

الثاني: مذهب المعتزلة والماتريدية، وهم يرون أن معرفة الله وجبت بالعقل، ومعنى هذا: أنه لو لم يرد شرع لأدرك العقل وجود الخالق استقلالا.

ثم اختلف المعتزلة والماتريدية فى **الأحكام الشرعية الفرعية، فقالت المعتزلة:** إن الأحكام الفرعية ثبتت بالعقل أيضا، **وقالت الماتريدية:** إنها وجبت بالشرع فلا حكم قبل الشرع[2].

وثمرة الخلاف تظهر فى عدد من المسائل، منها:

أن العاقل الذى لم تبلغه الدعوة هل يجب عليه الإيمان بالله تعالى أو لا؟ و إذا لم يؤمن هل يخلد فى النار أو لاً؟ وهل يعذر الجاهل بجهله بالخالق أو لا؟

ويتفرع عن هذه المسألة كذلك: حكم إيمان المقلد، والتحسين والتقبيح عقليان أو شرعيان، وغيرها مما يتفرع على هذه القاعدة وحدها.

(١) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص٣٩، ط المعاهد الأزهرية.

(٢) السابق نفسه.وينظر: إشارات المرام، ص٧٥ فما بعدها.

٢- أكـد الإمـام الماتريـدى فى أكثر من موطن أن عقل الإنسـان يسـتطيع أن يسـتقل بمعرفـة خالـق الكـون وإن لم يرد شرع، فـورود الشرع يكون للتأكيـد على ما فى العقل من دلائل، ففى سـورة غافر يقول: «وقوله تعالى: ﴿ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِّي ﴾ يحتمل وجهين:

أحدهمـا: إن كان المـراد من البينات القرآن والآيات التـى نزلت معجزة له على ما قالـه أهـل التأويـل فهو على التأكيـد والإبلاغ، فإنـه كان النهى عن عبادة غـير الله تعالى والشرك بالله لازما قبل مجىء الرسل وما أتوا من البينات على ما تقدم، والله أعلم.

والثانى: يحتمل قوله: ﴿ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِنْ رَبِي﴾ لما جاءنى من ربى العقل وما يعـرف به ذلك، ويكـون قوله: ﴿جَاءَنِيَ﴾ أى ظهـر، كقوله تعالى: ﴿وَقُـلْ جَاءَ الْحَقُّ﴾ [الإسراء: ٨١] أى ظهر الحق»[(١)].

٣- والإمـام الماتريـدي يـرد قـول مخالفيه القائلـين بأن المعرفـة واجبـة بالشرع حين يستدلون بعدد من الآيات، فيتأولها لتوافق مذهبه، يقول فى سورة غافر:

« وقـد اسـتَدَل بقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَوَلَمْ تَـكُ تَأْتِيكُمْ رُسُـلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى﴾ من لا يرى الحجة والحكم يلزمهم بمجرد العقل دون الرسل عليهم السلام، حين احتج عليهم الخزنة بتكذيبهم الرسـل وردهم البينات التى أتتهم بها الرسـل، واسـتدل أيضا بقولـه: ﴿وَمَـا كُنَّـا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَـثَ رَسُـولاً﴾ [الإسراء: ١٥] وبقوله تعـالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَـلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ﴾ [طه: ١٣٤] وبقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُـولاً﴾ [القصص: ٥٩] وغيرهـا مـن الآيـات التى فيها أنـه لا يعذبهم إلا بعـد ما قامت عليهـم الحجة من جهة الرسـل، ولزمهـم الحكـم بهم، فعند ذلـك يعذبون، لكـن تأويل الآية يخـرج عندنا على وجهين:

أحدهمـا: أن يكون ذلـك في قوم خاص: الذين لا يرون لـزوم الحجة والحكم إلا

(١) غافر: ٦٦ – ٤/ ٣٥٧. وط العلمية: ٩/ ٤٨ . والنص معدل منها؛ لأن نص (الرسالة) غير مستقيم.

من جهة الرسالة، فيحتج عليهم بما كانوا يرون به ليكون أقرب إلى الإلزام والحجة، وإن كان يجوز عليهم بما هو حجة، وهم لا يرونها حجة، والله أعلم.

والثاني: إنما ذكر ذلك على المبالغة والنهاية فى الحجة، وإن كانت الحجة قد تلزمهم، **والحكم قد ثبت بدون ذلك، وهو العقل** لأن إرسال الرسل وإقامة المعجزات أقرب إلى الوصـول إلى الحـق، وقد أقام كلا الحجتـين[1]، فذكر أظهر الحجتـين ليكون أقرب إلى إظهـار عنادهم، وهذا كما فى تعذيـب الكفرة فى الدنيا أنهم لم يعذبوا بنفس الكفر حتى كان منهم مع الكفر الاستهزاء بالرسل والعناد لهم وغير ذلك. وإنما كانوا يستوجبون العـذاب بنفـس الكفر لكن تـرك تعذيبهم حتى يبلغـوا النهاية والإبـلاغَ فى التكذيب والعنـاد، وهـو كقوله تعـالى: ﴿**الَّذِينَ لَا يُؤْتُـونَ الزَّكَاةَ وَهُـمْ بِالْآَخِرَةِ هُـمْ كَافِرُونَ**﴾ [فصلت: ٧] ذكـر هـذا عـلى النهاية والإبـلاغ فى الجنايـة منهـم، وإن كانوا يسـتوجبون العـذاب بجحودهم الزكاة دون جحود البعـث أو جحود البعث دون جحود الزكاة. فعـلى ذلك الآيات التـى ذكرها هى على الإبـلاغ والنهاية، **وإن كانـت الحجة تلزمهم والحكم يثبت بدون الرسل.**

وبعد فإن قوله: ﴿**وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَـلْتَ إِلَيْنَا رَسُـولًا فَنَتَّبِعَ آَيَاتِكَ**﴾ [طه: ١٣٤]، **دلالة أن الحجة والحكم قد لزمهم بدون الرسـل، لأنه لو لم يلزم لكان فى التعذيب ظالما، لأنه يعذب قبل أن يلزمهم الحكم**، فيصير تقدير الآية: ولو أنا ظلمناهم ﴿**بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَـلْتَ إِلَيْنَا رَسُـولًا فَنَتَّبِعَ آَيَاتِكَ**﴾ فلا تكون ظالما فى ما عذبتنا. والظلم من الله تعالى محال، فيسـتحيل تقدير الآية على هذا الوجه. **دل أن التعذيب قبل الرسـل عدل وحكمة، وليس بظلم**، والله الموفق. وبعد فإن فى قوله: ﴿**أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ**﴾ دلالة أن الحجة إنما تلزم البينات لا بنفس الرسل، والبينات قد وجدت، **وسبب المعرفة وطريقها، وهو العقل**، قائم»[2].

---

(١) كذا فى المطبوع من النسختين (الرسالة والعلمية) والصواب: كلتا.

(٢) غافر: ٥٠- ٤/ ٣٤٩، ٣٥٠. وط العلمية ٩/ ٣٦، ٣٧.

٤- وإذا كان الإيمان قد عرف حسنه بالعقل، فإن تاركه غير معذور، وقد جاء ذلك في سورة آل عمران، حيث يقول:

«يحتمل قوله: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ﴾ من الأتباع الذين كان إيمانهم إيمانَ تقليدٍ، لا إيمانًا بالعقل؛ لأن من كان إيمانه إيمانـا بالعقل فهو لا يصد، ولا يصرف عنه أبدًا؛ لما عرف حسن الإيمان وحقيقته بالعقل، فهو لا يترك أبدًا، وأما من كان إيمانه إيمان تقليد: فلم يكن إيمانهُ إيمانَ حقيقة، فمثله يصد عنه، إلا أن من يمن اللهُ عليه فيشرح صدره؛ حتى يكون على نور منه، وذلك أحد وجوه اللطف. والمقلد غير معذور؛ لما معه ما لو استعمله لأوضح له الطريق، وأراه قبح ما آثر من التقليد»[١]

٥- والإمام الماتريدى كثيرا ما يوظف آيات الكون والطبيعة لتنبيه العقول على ما تحوى من دلائل؛ لأنها هي مجال نظر العقول للوصول لليقين بوجود الله ومعرفته[٢].

- **التوحيد يعرف بالعقل**

٦- ويرى الإمام الماتريدى كذلك أن **التوحيد** وليس مجرد إثبات إله خالق للكون **مما توجبه العقول**، وأن الشرك بالله مما تنكره العقول، فيقول فى سورة التوبة:

«وقوله تعالى: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ يحتمل المعروف الذى **توجبه العقول وهو التوحيد لله والإيمان به**، ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ ينهون عما **تنكره العقول وهو الشرك بالله والتكذيب له**»[٣].

٧- ومما تفرع عن هذا عند الماتريدي: أن ذهب إلى أن **الإيمان يلزم بالعقل ويعرف حقيقة ما به الإيمان بالفكر والنظر**[٤] ففى سورة الشعراء، يقول: «وقوله تعالى:

---

(١) آل عمرن: ٩٩ – ١. وينظر: الاعراف: ٣٣. الرعد: ١٧.

(٢) ينظر مثلا: الأنعام: ٩٩ – ٢/ ١٥٣.

(٣) التوبة: ٧١ – ٢/ ٤٢٩، ٤٣٠.

(٤) التوحيد، ص٣٧٨، ط خليف.

﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٤] بالآيات التى تدل على وحدانية الله تعالى ومشيئته ذكر هذا مقابل إنكارهم الصانع، **والإيمان هو العلم الذى يستفاد من جهة الاستدلال**»(١)

٨- ويترتب على ذلك أنه **لا عذر لمن لا يؤمن لأنه قصر فى الطلب**، ففى سورة القلم يقول: «وقوله تعالى: ﴿وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ ففى هذا إيجاب العذاب على من لم يعلم بالعذاب، ولم يؤمن به، لأنهم لم يؤمنوا بعذاب الآخرة، ولا علموا به. ثم أوجب لهم العذاب، وإن لم يعلموا، **ولم يعذروا بالجهل لأنهم قد وقفوا على السبب الذى لو تفكروا لعلموا بالعذاب ولأيقنوا به. وفى هذا حجة أن لا عذر لمن تخلف عن التوحيد والإيمان بالله تعالى، وإن جهل إلا أن يكون جهله جهل خلقة لأن الذى أفضى به إلى الجهل هو التقصير فى الطلب،** وإلا لو لم يقصر فى الطلب لوجد من يدله على معرفة الصانع ووحدانية الرب تعالى»(٢).

فالإمام الماتريدي يرى أنه لا عذر لأحد فى الجهل بالخالق سبحانه -إثباتا له وجودا، ووحدانية، وإيمانا به- لما يرى من خلق نفسه وخلق السماوات والأرض وما فيهن.

وقد جاء عن الإمام أبي حنيفة ما يؤكد هذا المعنى - إن ثبت- فى كتاب الفقه الأبسط بحسب ما دونه الإمام البياضي، حيث يقول: «ولو لم يبعث الله تعالى للناس رسولا تَوَجَّبَ عليهم معرفته بعقولهم، ويعذرون فى الشرائع إلى قيام الحجة، ولا عذر لأحد فى الجهل بخالقه، مما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وغيره»(٣). وهذا المعنى قد أكده بعد ذلك أبو المعين النسفي فى (بحر الكلام)، حين قال: «من

---

(١) الشعراء: ٣١ - ٣/ ٥٢٣. وينظر: الزخرف: ٦٩ - ٤/ ٤٤٥. التوبة: ٩٧ - ٢/ ٤٤٠.

(٢) القلم: ٣٣ - ٥/ ٢١٦.

(٣) الأصول المنيفة، البياضى، ص١٢، المكتبة الأزهرية للتراث.

لم يبلغه الوحي وهو عاقل، ولم يعرف ربه هل يكون معذورا أم لا؟ عندنا: لا يكون معذورا ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعا»[1].

المسألة الثانية: التحسين والتقبيح، وما يتفرع عنها.

١- لا أجد فى تحرير محل النزاع فى هذه المسألة أفضل من كلمات ابن الهمام فى المسايرة، إذ يقول: «لا نزاع فى استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ورد الشرع أم لا. ولا بمعنى ملائمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه. وإنما النزاع فى استقلاله بدركه فى حكم الله تعالى»[2].

فالمعتزلة قالوا: نعم يجزم العقل بحكم الله حسنا وقبحا بناء على أن للفعل فى ذاته حسن وقبح، بخلاف **الأشاعرة** القائلين بأن الفعل لا قبح له ولا حسن قبل ورود الشرع وإنما حسنه بورود الشرع بالإذن به وقبحه المنع منه[3].

«**وقالت الحنفية** قاطبة بثبوت الحسن والقبح على الوجه الذى قالته المعتزلة، ثم اتفقوا على نفي ما نفته المعتزلة من القول بوجوب الأصلح، ووجوب الرزق والثواب على الطاعة، والعوض فى إيلام الأطفال والبهائم، ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات بلا توبة بناء على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة، بل ما ورد به السمع من وعد الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن وطفله حتى الشوكة يشاكها محض فضل وفضول منه، لا بد من وجوده لوعده، لا نحصي ثناء عليه سبحانه، هو كما أثنى على نفسه، وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم لم نحكم بوقوعه وإن جوزناه. ولا أعلم أحدا- أى من الحنفية- جوز تكليف ما لا يطاق، واختلفوا-أى الحنفية-: هل يُعلم _باعتبار العلم

---

(١) بحر الكلام، أبو المعين النسفي.ص ١٤٠.

(٢) المسايرة ٢/ ٣٥، ٣٦.

(٣) المسايرة بتصرف ٢/ ٣٧، ٣٨.

بثبوتهما[1] في فعلٍ ـ حكمُ الله في ذلك الفعل التكليفي؟ فقال الأستاذ أبو منصور وعامة مشـايخ سـمرقند: نعم[2]... وقال أئمة بخارى منهم: لا يجب إيمان ولا كفر ولا يحرم كفر قبل البعثة»[3].

٢- وقد جاء في تفسير الماتريدي ما يؤكد موقفه الذى نقله ابن الهمام، لكن الماتريدي ينبه إلى أن:

معرفة العقل استقلالا بالحسن والقبيح ليست على سبيل التفصيل بل هى معرفة إجمالية، تنتظر من الشرع التفصيل؛ ففي سورة الشمس، يقول: «وقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَـا وَتَقْوَاهَا﴾: هذا يحتمـل أوجها، **أحدها** أي: بين لها فجورها وتقواها وعلمها، فمن زعم **أن المعارف ضرورية خلقة**، يحتج بهذه الآية، فيقول: أخبر -تعالى- أنه علمها فجورها وتقواها، وأنه وضع في نفســه ما يعرف به قبح كل قبيح، وحسـن كل حسـن. **والأصل فيه عندنا**: أنه يعرف حسن الأشياء وقبحها **جملة ببداهة العقول**، ولكن العقول

---

(١) أي الحسن والقبيح

(٢) وهو الموافق للمنقول عن أبي حنيفة، حيث قال بعدها مباشرة: « وجوب الإيمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه وتصديق النبي عليه السلام وهو معنى شكر المنعم، وروى في (المنتقى) عن أبي حنيفة رحمه الله: لاعذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والأرض..»أ.هـ.

(٣) المسايرة ٢/ ١٣٨ فما بعدها، باختصار.

قال زين الدين في حاشيته على المسايرة (٢/ ١٣٩ فما بعدها): «والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه: أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادى لا مولد وأن مدخله ليس مطلقا، وبينه وبين مذهب الأشاعرة من وجهين: أنه قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معه وإن لم يرد الشرع. من الواجب القول بذلك فيما يتوقف الشرع عليه كوجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان في أول أقواله مثلا، وحرمة تكذيبه وإلا لزم الدور أو التسلسل. وأنه بعد ورود الشرع آلة لمعرفة حسن ما ورد به الشرع أو قبحه، لا فهم الخطاب وصدق الناقل فقط»أ.هـ

ينظر: المسامرة في شرح المسايرة في علم الكلام للكمال بن أبي شريف، مع حاشية زين الدين بن قاسم على المسايرة، دار البصائر ٢٠٠٦، مصورة عن مطبعة السعادة لصاحبها فرج الكرديسنة ١٣٤٧هـ.

لا تعرف حسـن كل شيء على الإشـارة إليه، ولا قبح كل قبيح على الإشـارة إليه؛ وإنما تعرف ذلك إما بخبر يرد على ألسن الرسل عليهم السلام، أو باستعمال الفكر؛ ألا ترى أنـك تجد النفس مـن طبعها أنها تألف الملاذ والمنافع، وتنفر عن المكاره والآلام، ولكنها لا تعـرف معرفـة كل منتفـع على الإشـارة إليـه ولا ضرارة أعين الأشـياء؛ وإنما تعرف ذلـك بالذوق.وكذلك العين تـدرك الألوان، لكنها لا تعرف حسـنه وقبحه؛ بل العقل هـو الـذي يفصل بينهما، فعلى ذلـك قد جعل في طبـع العقل قبح القبائح جملة وحسـن الحسـن، ولكن لا يفصل بينهما على الإشـارة إلى كل في نفسه إلا بما ذكرنا؛ فيكون قوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، أي: جعل في نفسـها ما يبين القبيح من الحسن، والخبيث من الطيب، ويبين قبح الفجور وحسن التقوى، ويلزمه المحنة والكلفة بذلك، ثم يصل إلى معرفة ذلك إما بالرسل، وإما باستعمال الفكر»[1].

وفى سورة الهمزة يقرر أن الحكمة أو العقل هو الذى أوجب حسن الإيمان وقبح الكفر لا لمجرد الاسم، فيقول:

«إن الإيمان لم يحسـن لاسـمه، ولا قبح الكفر لنفس اسـم الكفر؛ لأنه ليس أحد ممن يذهب مذهبا ويدين دينا إلا وهو يكفر بشيء ويؤمن بشيء؛ لأن المسـلم مؤمن بالله - تعالى - كافر بالطاغوت، والكافر يكفر بالرحمن ويؤمن بالطاغوت ويعبده؛ فثبت أن الإيمان ليس يحسـن لنفس اسـم الإيمان، ولا قبح الكفر؛ لعين اسم الكفر ولكن الإيمان بالله - تعالى - إنما حسن من حيث أوجبت الحكمة الإيمان به، وقبح الكفر؛ لأن الحكمة أوجبت ترك الكفر بالله تعالى، فالإيمان حسـن؛ لما فيه من المعنى، والكفر قبح، لما فيه من معنـى الكفـر، وهذان الفعلان قبيحان في أنفسـهما، لا بغيرهما؛ فـكان التعيير الذي يقع بهذيـن الفعلـين أكثر وأبلغ منـه في تعييرهم بالكفر؛ لذلك عيرهـم الله - تعالى - بهذين الفعلين»[2].

---

(١) الشمس: ٨ - ٥/ ٤٦٤، ٤٦٥ .

(٢) الهمزة: ١ - ٥/ ٥١٨.

وفي سورة الروم يؤكد على أن في الشرع الأدلة لمعرفة القبيح والحسن، وذلك عند قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾، حيث يقول:

«ويشبه أن يكون ما ذكر من ضرب المثل للفريقين جميعًا للمؤمن والكافر، ويكون التأويل - والله أعلم -: ولقد ضربنا وبينا للناس لأفعالهم وأحوالهم من القبيح والحسن مثلا وشبهها ما يعرفون به قبح كل قبيح، وحسن كل حسن، وما بين لهم الحق من الباطل، والعدل من الجور؛ لأن أُولَئِكَ الكفرة لم يعتبروا ولم يتأملوا، ثم رجع إلى وصف أُولَئِكَ الكفرة، فقال: ﴿وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ﴾، أي: بزيادة في البيان والوضوح، ﴿لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ﴾، والله أعلم»[(١)].

- **نفى وجوب الأصلح:**

٣- لكن الإمام الماتريدي يتجنب محذورا وقع فيه المعتزلة، فنراه ينفى إيجاب فعل الأصلح على الله تعالى فى آيات عديد من تفسيره، ومنها ما جاء فى سورة البقرة، حيث يقول:

« وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾. يَنْقض على المعتزلة قولهم؛ لأَنهم يزعمون أن الله إذا علم من أحدٍ أنه يؤمن به في آخر عمره - وإن طال- أَو يكون من نسله من يؤمن إلى آخر الأَبد، لم يكن له أن يُميته، ولا له أَن يقطع نسله. فإذا كان على الله أَن يبقيهم، ولا يقطع نسلهم، لم يكن للامتنان عليهم، ولا للإفضال وطلب الشكر منهم - معنى؛ إذ فَعَلَ - جل وعز - ما عليه أَن يفعل. وكل من فعل ما عليه أن يفعل لم يكن فعلُه فعل امتنان، ولا فعل إِفضال؛ لأنه - عَزَّ وَجَلَّ - مَنَّ عليهم بالعفو عنهم، حيث لم يستأصلهم، وتركهم حتى تناسلوا وتوالدوا، ثم وجه الإفضال والامتنان على هَؤُلَاءِ - وإن كان ذلك العفو لآبائهم؛ لأَنه لو أَهلك آباءَهم وقطع تناسلهم انقرضوا وَتَفَانَوا، ولم يتوالدوا؛ فالمنة عليهم حصلت؛ لذلك طلبهم بالشكر له، والله أَعلم. فإذا

(١) الروم: ٥٨ -٤/ ٦١.

كان هذا ما وصفنا دلَّ أَنْ ليس على اللهّٰ أن يفعل الأَصلح لهم في الدِّين»[1].

وأكتفى بهذا المثال للتدليل على أن الماتريدي وإن قال بالتحسين والتقبيح إلا أنه لم يلتزم ما التزمه القائلون به من المعتزلة كما نبه عليه ابن الهمام وغيره.

ويتعلق بهذه المسألة أو يتفرع عنها عدد من المسائل، منها:

١- تكليف مالا يطاق:

ذهب الأشاعرة إلى جواز تكليف الله عباده مالا يطاق[2] فى حين يذهب الماتريدي إلى عدم جواز تكليف الله عباده بما لا يقدرون عليه أو بما لا يطيقونه؛ ففى سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُّٰ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، يقول:

«فإن سئلنا عن التكليف: أيكون فيما لا يطاق؟ فجوابنا: أنه فيما منعنا عنه فلا. وفيما لم نمنع، وصنيعنا يشغلنا بغيره، فبلى. ثم الكافر بما أعطى من القوة والاستطاعة، شغل نفسه بغير، وضَيَّع ما أُعطى من القوة. فإذا ضيع لم يكن تكليف ما لا يطيق»[3].

وفي سورة آل عمران يقول: «وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَّٰ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ رُوي عن ابن مسعود - رَضِيَ اللهُّٰ عَنْهُ - قال: ﴿حَقَّ تُقَاتِهِ﴾: أن يُطاع فلا يُعصى، ويُشكر فلا يُكفر، ويُذكر فلا يُنسى. وأراد: حق تقاته؛ **مما يحتمل وسع الخلق**»[4].

٢- نفي إيجاب الثواب أو العقاب، وعدم جواز الخلف فى الوعد والوعيد:

اختلف الأشاعرة والماتريدية فى هذه المسألة فيقول صاحب تحفة المريد: «(ومنجز لمن أراد وعده) أى ومعط للذى أراد به خيرا ما وعده به على لسان نبيه أو فى كتابه.. وأشار المصنف بذلك إلى أن وعد الله المؤمنين بالجنة لا يتخلف شرعا قطعا.. فالخلف

(١) البقرة: ٥٢ - ١/ ٥١. وينظر: البقرة: ١٠٥ -١/ ٧٨.

(٢) ينظر: الاقتصاد فى الاعتقاد، الإمام الغزالى، تحقيق: د.مصطفى عمران، ص٤٣٨، ط دار البصائر.

(٣) البقرة:٢٨٦ -١/ ٢٤١.

(٤) آل عمران: ١٠٢ -١/ ٢٩٥.

فى الوعـد نقص، يجب تنزيـه الله تعالى عنه، وهذا متفق عليه بين الأشـاعرة والماتريدية، وأما الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الأشـاعرة لأن الخلف فيه لا يعد نقصا بل يعد كرما يتمـدح بـه.. وذهبـت الماتريدية إلى أنـه يمتنع تخلف الوعيـد كما يمتنع تخلـف الوعد.. وينبنـى على الخـلاف بين الأشـاعرة والماتريدية أنه يصح على قول الأشـاعرة أن تقول: اللهـم اغفـر لجميع المؤمنـين جميع ذنوبهـم ولا يصح ذلـك عـلى كلام الماتريدية؛ فظهر أن الخـلاف حقيقي وإن جعلـه بعضهم لفظيا»[1]، وقد ظهر أثر هذا الخلاف فى تفسـير الماتريدي كالآتي:

أ. حرص الماتريدي على بيان أن الله تعالى لا يجب عليه شـيء، كما سـبق؛ « **لأن جهة وجوب الثواب إفضال وإحسان، وفي الحكمة ترك الإفضال بالثواب في الطاعات إذا كان مـن اللهَّ - عَـزَّ وَجَلَّ - مـن النعم ما يكون ذلك شـكرًا له، والعقاب على الكفـر مما توجبه الحكمة**؛ لذلك كان ما ذكرنا واحدًا؛ ولهذا يخرج قول أبي حنيفة - رَضِيَ اللهَّ عَنْـهُ - حيـث قال: لا ثواب للجن عـلى طاعتهم؛ لأن طريق وجوبه الإفضـال ولم يذكـر لهم ذلـك، ويعاقبون بـما كان منهم من الكفـران والإجرام؛ لمـا ذكرنا من المعنى الـذي وصفنا»[2]، ولأن «**الثواب وجوبـه الفضل والرحمة لا الاسـتيجاب والاسـتحقاق؛ إذ في الحكمـة والعقل وجوب العمـل، وليس فيهما وجوب الثواب، فما هو سبيله فضل اللهَّ خير مما هو غيره**»[3].

ب. يتفق الأشـاعرة والماتريدية أن «الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه»[4]، إلا أنهم اختلفوا فى الوعيد فالأشعري وكثير من أصحابه يجوزون الخلف فى الوعيد كـما سـبق؛ لأنه يعد من الكرم الإلهـي والرحمة العامة، في حـين يذهب الماتريدي

---

(١) تحفة المريد، ص١١٩، ١٢٠ باختصار.

(٢) الأنعام: ١٥٨ - ٢/ ١٩٨.

(٣) النمل: ٨٩ - ٣/ ٥٨٠.

(٤) تحفة المريد، ص١١٣.

والماتريدية إلى عدم جواز الخلف فيهما[1]، ففي سورة الحاقة يقول:

«ثم قوله تعالى: ﴿فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا﴾ لا يجوز أن تكون السلسلة تفضـل عـن أبدانهم فتأخذ فضل مـكان من جهنم؛ لأنه – تعـالى – وعد أن يملأ جهنم مـن الجنـة والناس أجمعين، ولـو كانت تلك السلسـلة آخذة فضل مـكان، لكان لا يقع الامتـلاء بالجنـة والنـاس أجمعين فقط، فيـؤدي إلى خلف الوعد، والله – عـزَّ وَجَلَّ – لا يخلـف الميعـاد، ولكن إن كانت تلك السلسـلة أطول من أبدانهم فهي تـدار على أهلها؛ ليقع لهم بها فضل تضييق وغم، فأمّا أن تفضل عن أبدانهم فلا يحتمل»[2].

وفي سـورة الجـن عند قوله تعـالى ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأسـقيناهم ماء غدقـا﴾، يقـول: «إن الله تعـالى وعد أن يملأ جهنم من الجنة والنـاس أجمعين، ولا يجوز أن يقع في وعيده خلف، وهم لو استقاموا على الطريقة، ولم يبغوا، أدى ذلك إلى خلف الوعيـد؛ لأنـه لا يملـؤه إذا داموا عـلى الطريقة ولم يبغـوا، وتكون الحكمـة في بغيهم أن يعـرف الخلق أن الله – تعـالى – لم يخلقهم لمنافع تحصل له، ولكن خلقهم لأنفسـهم: إن أحسنوا أحسنوا لأنفسهم، وإن أساءوا فعليهم»[3].

٣- العفو عن الكافر:

أ- يتفـق الأشـعرى والماتريـدي على أنه لا يجـوز العفو عن الشرك مـن جهة الشرع، ولكـن الأشـعرى وتبعه أصحابه ذهبـوا إلى جوازه عقلا، بينـما يذهب الماتريدي إلى أنـه غير جائـز لا عقلا ولا شرعـا، فالعفو عن الذنوب مقبـول عقلا وشرعا بخلاف العفو عن الكفر، يقول السبكى فى الطبقات:

لله تعذيب المطيع ولـــو جرى ... مـا كـان مـن ظلم ولا عـدوان.

---

(١) ينظر: قضايا الخلاف الكلامية، ص١٨٦ فما بعدها.

(٢) الحاقة: ٣٧ -٥/ ٢٣٩.

(٣) الجن: ١٦ -٥/ ٢٨١.

مـتـصرف في ملكه فـلـه الـذى يخـتـار لـكـن جـاد بـالإحـسـان

فنفى العقاب وقال سوف أثيبهم فـلـه بـذاك عليهم فـضـلان.

هـذا مـقـال الأشـعـرى إمامنا وسـواه مأثور عن الـنـعـمان.[1].

ب - وقـد جـاء في تفسير الماتريـدي ما يؤكد هذا الموقف، ففي سـورة هـود يقرر أن «ليـس لأهل الكفـر في الآخرة إلا النار»[2]، وفي سـورة الملك عنـد قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِيَ اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾، يقول:

«ففـي هذه الآية دلالة أن في حكمة اللهّ مشـيئة المغفـرة والعقاب لمن ارتكب غير الكفـر من الزلات، وإيجاب العقاب على من اعتقد الكفر والتزمه، **وأن ليس في الحكمة عفو مثله من العقوبة**؛ لأنه قال: ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِيَ اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا﴾ فأثبت فيه خيار الإهلاك ومشيئة الرحمة والمغفرة، ومعلوم بأنه يهلك ومن معه أو يرحم عندما يبتلى بالـزلات؛ وكذلـك قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾؛ فجعل لنفسـه مشـيئة المغفرة لمن توقَّى الكفر، وحكم بإيجاب العقاب على من أشرك به. **والـذي يـدل على أن الحكمة توجب ما ذكرنا**: أن الكفر لنفسـه قبيح لا يحتمل الإطلاق ولا رفـع الحرمـة؛ لما فيه من السـفه؛ لأن من رضي بشـتم نفسـه فهو سـفيه، فعلى ذلك عقوبته لا تحتمل في الحكمة رفعها والعفو عنها.أو لما كان الكفر لا يحتمل الإباحة ورفع العقوبـة - والإفضـال بالمغفرة يخـرج مخرج الإباحة لذلـك - لم يجز القول فيـه بالمغفرة والعفو، وسائر المآثم جائز رفع الحرمة عنها.

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ٣٨٦. وينظر: قضايا الخلاف الكلامية، ص١٩٢ فما بعدها.

(٢) هود: ١٦ - ٦/ ١٠٨ ط العلمية، عند قوله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) .. ونص طبعة الرسالة ناقص نحو سطرين فيهما ما استشهدت به، ينظر: ٣/ ٥١٤

ولأن الكافر اختار عداوة اللهَّ تعالى وكفران نعمه، والذي اعتقد الإسلام اختار ولايته، والحكمة توجب التفرقة بين العدو والولي، وفي العفو عنه وإكرامه والإحسان إليه تسوية بين الولي والعدو، وفي ذلك تضييع الحكمة؛ ولأن الكافر عند نفسه أنه على الحق والصواب وغيره على الباطل والضلال، وأنه غير مستوجب للعذاب؛ يدل على ذلك حكايته عن أهل الكفر: ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَولادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾، فاللهَّ تعالى إذا أنعم عليه بالعفو وتطول عليه بالإحسان، لم يقع ذلك عنده موقع التجاوز والغفران، بل يقع عنده أنه إنما أحسن إليه؛ لاستحقاقه الإحسان، وعفا عنه لما سبق منه ما يستوجب به العقاب، وإذا كان كذلك أدى ذلك إلى تضييع الإحسان وتضييع العفو وإبطال النعمة؛ فثبت أن الحكمة لا توجب العفو عن الكافر؛ إذ يحصل بذلك العفو في غير موضعه، وأما أهل الإسلام الذين سبقت منهم الأجرام فقد علموا أن الذي سبق منهم زلات ومآثم، وأن العذاب قد لزمهم، وأنهم مستوجبون للعقاب، فإذا عفا عنهم، علموا أنهم إنما نالوا العفو بفضل اللهَّ تعالى فيقع الإحسان موقعه.

ولأن من أحسن إلى عدوه في الشاهد، ولم يقصد بإحسانه إليه قصد استدراجه والمكر به، فهو إنما يحسن إليه لما يخاف ناحيته، ويخرج فعله هذا مخرج التذلل له، فلو لم يؤاخذ اللهَّ الكافر بما تعاطى من الكفر، بل أحسن إليه من غير تبعة عليه، خرج عفوه وإحسانه إليه مخرج الخوف وإظهار التذلل، واللهَّ تعالى يجل عن هذين الوصفين؛ **فثبت أن الحكمة توجب القول بالتخليد وتمنع القول بالعفو، واللهَّ أعلم**»[(١)].

وقد أكد معنى هذا الكلام فى سورة النساء عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَّ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ بعد ذكر الأقوال فى مرتكب الكبيرة[(٢)].

٤- أهل الفترة:

أ- قال فى تحفة المريد معبرا عن رأي **الأشاعرة**: «فالمذهب الحق أن أهل الفترة بفتح

(١) الملك: ٢٨ -٥/ ٢٠٤ فما بعدها.

(٢) ينظر: النساء: ٤٨ - ١/ ٤٣١ فما بعدها.

الفاء وهم من كانوا بين أزمنة الرسـل أو فى زمن الرسـول الذى لم يرسـل إليهم ناجـون، وإن بدلوا وغيروا وعبدوا الأصنـام»[1]، أما عند **الماتريدي** فأهل الفترة غير معذورين طبقا لأصله في أن العقل يحسن ويقبح.

ب – وقد جاء فى تفسيره ما يؤكد هذا فى مواطن عديدة، منها ما جاء في سورة يونس حيث يقول:

« وقولـه تعالى: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾ قَالَ بَعْضُهُمْ: ما كان كفار مكة ليؤمنوا وليصدقوا بالآيات والبيانات كما لم يصدق به أوائلهم.وقَالَ بَعْضُهُمْ: قوله: ﴿بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾ أي: قبل بعث الرسل، **ففيه دلالة أن أهل الفترة يؤاخذون بالتكذيب في حال الفترة**»[2].

وفي سورة المؤمنون يقول:

« في قوله: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ **دلالة أن أهل الفترة، ومن كان فيما بين بعث الرسل: لا عذر لهم في شيء**؛ لإبقاء الحجج والبراهين قبل أن يبعث آخر وحسن آثارهم وأعلامهم – أعني: آثار الرسل وأعلامهم – أخبر أنه أرسل الرسل تباعًا بعضًا على إثر بعض، وإن كان بين بعثهم فترة؛ لما أبقى الحجج والبراهين وآثار الرسل وأعمالهم، والله أعلم»[3].

وفي سـورة لقمان يستدل بقوله تعال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾، فيقول: « وفيـه دلالـة: **أن أهل الفترة يعذبـون ويؤاخذون بتركهـم الدِّين والشرائـع**؛ لأن هَؤُلَاءِ الذين أخبر أنهم من أصحاب السعير هم أهل الفترة ما بين عيسى وبين مُحَمَّد»[4].

---

(١) تحفة المريد، ص٣٨.

(٢) يونس: ٧٤ – ٢/ ٤٩٤.

(٣) المؤمنون: ٤٤ ، عند الآية ٤٦ – ٣/ ٤٠٣.

(٤) لقمان: ٢١ – ٤/ ٧٢.

ثانيا: في أصول الفقه

ومن تطبيقات هذه الحاكمية عند الماتريدي أن الذي يحدد عموم اللفظ وخصوصه إنما هو العقل لا اللفظ:

١. ففي سورة الممتحنة عند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾، يقول:

«وفيه دلالة أن ما يفهم من هذه الآيات من عموم أو خصوص ليس يفهم بظاهر الخطاب؛ ولكن بما توجبه الحكمة، فإن أوجبت عمومها أجروها على عمومها، وإن أوجبت تخصيصها أجروها على ذلك، والذي يدل على ما وصفنا أنه قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾، وهذا مخرجه في الظاهر على العموم، ولكنه لما قال: ﴿تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾، معلوم أن الذي كان يلقي بالمودة خاص لا كل المؤمنين، فكان يجب أن يكون مجراها على الخصوص؛ لما بين في سياق هذه الآية، ولكن الحكمة توجب تعميم هذه الآية؛ لأنه لو قال لواحد: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ كان هذا الخطاب لازمًا للكل بما توجبه الحكمة، أنه إذا علم من أحد عداوته ألا يتخذه وليا. وكذلك قوله: ﴿وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ﴾ خرج مخرج العموم في الظاهر، ولكن الذين أخرجوه إنما كانوا أهل مكة خاصة دون سائر الكفرة، فهذا يبين أن ما أجري مجرى العموم لم يجر لظاهر اللفظ، ولكن لما يوجب الحكمة والدليل. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...﴾ ليس أن السعي إنما فرض يوم الجمعة لتخصيصه بالذكر؛ ولكن لما أن النداء في يوم الجمعة إلى ذكرين، وفي غيره من الأيام إلى ذكر واحد؛ ولأجل أن النداء المضيق في يوم الجمعة هو النداء الأول، وفي غيره من الأيام هو النداء الثاني، فإذا جاز أن يكون فرض السعي في يوم الجمعة إنما هو لهذين المعنيين - ثبت أن التخصيص ليس لظاهر اللفظ، والله أعلم.»[1].

---

(١) المتحنة: ١ - ٥/ ٨٣، ٨٤.

٢. وكون العموم والخصوص لا يتعلق بظاهر اللفظ، هو ما يتفق تماما مع منهجه الأصولى، وآرائه في دلالات الألفاظ كما سنفصله في موضعه إن شاء الله تعالى، ومثال التخصيص بدلالة العقل، قوله في سورة الحجرات:

« وقوله تعالى ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ هذه الآية وإن خرجت على مخرج العموم، ولكن أراد بها الخاص، وهو بعض الأعراب؛ إذ في الإجراء على العموم يؤدي إلى الكذب في خبر اللهِ - تعالى - عن ذلك؛ إذ لا كل الأعراب قالوا ذلك، ولا كل الأعراب يجب أن يقال لهم: لم تؤمنوا، ولكن يقال لهم: قولوا: أسلمنا، فهو يرجع إلى خاص من الأعراب، فكأنه يرجع إلى أهل النفاق منهم، فإنهم أخبروا أنهم آمنوا، ولما آمنوا فلما أطلع اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ - رسوله أنهم لم يؤمنوا، ولكنهم استسلموا وخضعوا للمؤمنين ظاهرًا؛ خوفًا من معرة السيف، وطمعًا فيما عند المسلمين من الخير، فنهاهم أن يقولوا: آمنا، إذا لم يكن في قلوبهم ذلك، وأمرهم أن يقولوا: أسلمنا، ومعناه ما ذكرنا؛ أي: خضعنا واستسلمنا، ليرتفع عنهم السيف»[1].

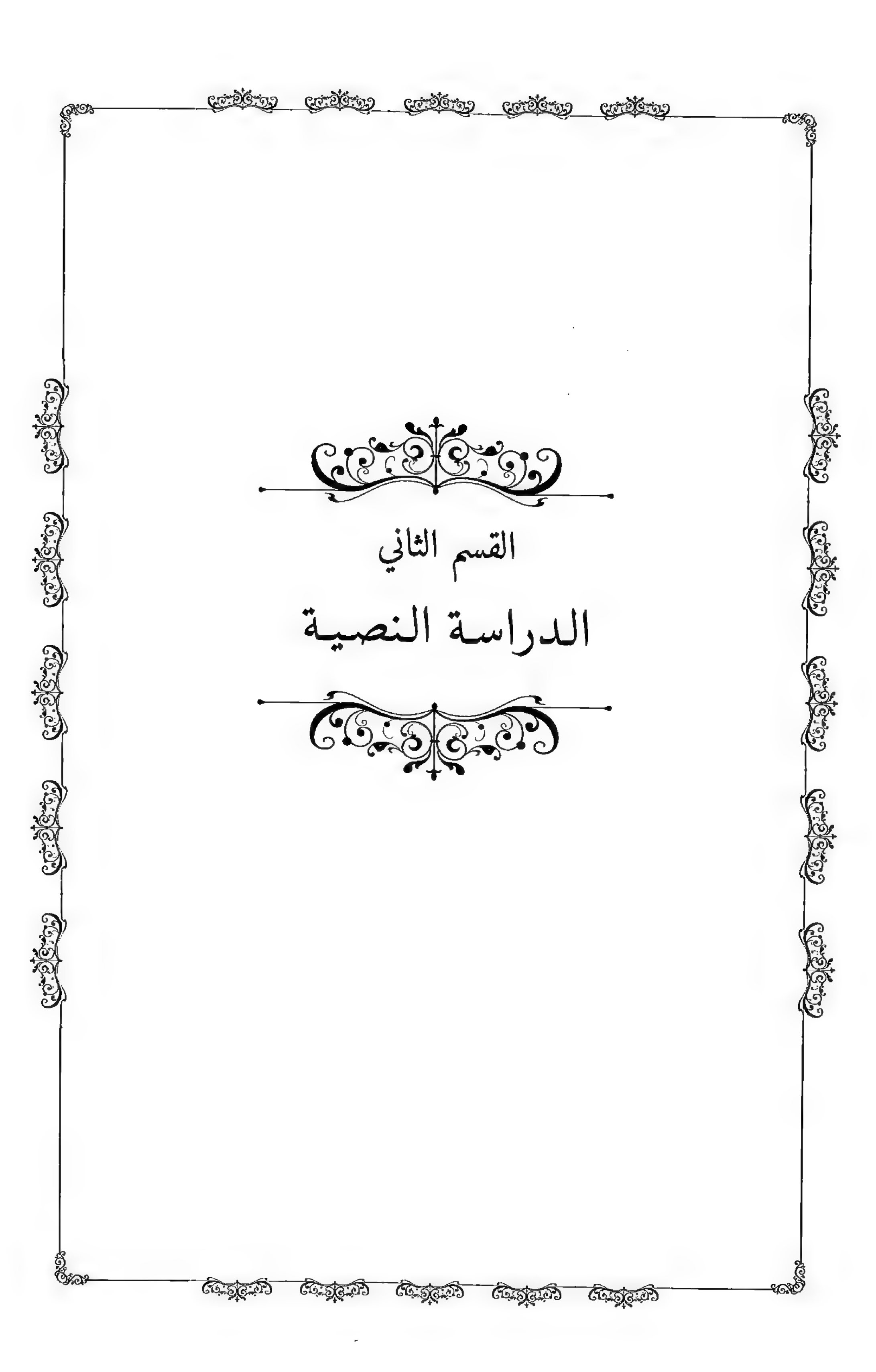
يتضح من كل ذلك:

أن الماتريدية بعد أن اعترفوا بكون كل من العقل والخبر (أوالنقل) من مصادر المعرفة راموا الموقف الوسط الذي يجمع بينهما على أتم وجه، فكانوا مع إخوانهم الأشاعرة على نهج قويم، لكن الماتريدية كانوا أقرب إلى العقل من الأشاعرة، فجعلوا العقل حاكما على النقل واعتبروه أصيلا وما عداه يرجع إليه.

وكان أصل هذا ما ركز فى نظريتهم المعرفية والتى تجلت في الأصلين: أصول الدين وأصول الفقه وفي التفسير وسائر المعارف كما هو شأن نظرية المعرفة لأنها هي المادة الخام التي تتشكل منها المعرفة على نحو ما سبق وبسطناه.

والحمد لله رب العالمين.

(١) الحجرات: ١٤ - ٤/ ٥٤٩.



القسم الثاني

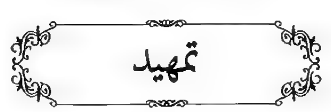
الدراسة النصية



القسم الثاني الـدراسـة الـنصـيـة:

- **الفصل الأول**: نص الإمام الماتريدي من كتابه: «التوحيد»
- **الفصل الثاني**: نص الإمام البزدوي من كتابه: «أصول الدين»
- **الفصل الثالث**: نص الإمام أبو معين النسفي من كتابه: «التمهيد لقواعد التوحيد»
- **الفصل الرابع**: نص الإمام أبو المعين النسفي من كتابه: «تبصرة الأدلة»
- **الفصل الخامس**: نص الإمـام الصابوني من كتابه «البداية في أصول الدين»

الدراسة النصية



تمهيد

أتناول في هذا القسم بعض النصوص المعرفية لعدد من أعلام المدرسة الماتريدية بدءا بإمامها علم الهدى (ت٣٣٣هـ)، مثنيا بكتاب أبي اليسر البزدوي (ت٤٣٩هـ) المعنون (أصول الدين) ومثلثا بأبي المعين النسفي (ت٥٠٨هـ) صاحب (التمهيد) و(تبصرة الأدلة) وخاتما بنور الدين الصابوني (ت٥٨٠هـ) صاحب (البداية في أصول الدين) مع التعليق على تلك النصوص بما يليق.. إذ هذه الكتب هي المادة الخام لنظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة الماتريدية منهم خاصة.

وطريقتي هي نقل هذه النصوص من أصح الطبعات المتوفرة أو الاستعانة بأكثر من طبعة للخروج بالنص كما أراده مؤلفه قدر المستطاع، مع التعليق على هذه النصوص بما يكشف عن مرامي أصحابها تعليقات تليق بأهل العصر تقريبا لمعارف أجدادهم..!!

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا: أن عناية الماتريدية بنظرية المعرفة سابقة على عناية الأشاعرة لذا قدمناهم إذ لا يبعد أن نقول إن ما كتبه الأشاعرة في ذلك كان تأثرا بمجموع ما كتبه الماتريدي والماتريدية من بعده.

ولا نغمط المعتزلة حقهم؛ إذ سبق الأشاعرة؛ في الحديث عن نظرية المعرفة القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه الكبير (المغني في أبواب التوحيد والعدل) وذلك حين أفرد المجلد الثاني عشر للحديث عن (المعارف).. لكننا لن نورد أقوالهم لأنه ليس من غرضنا الرئيس هنا، والإمام الماتريدي سابق على الجميع..





الفصل الأول

نص الإمام الماتريدي من كتابه: «التوحيد»

يقول علم الهدى أبو منصور الماتريدي رحمه الله[1]:

[مقدمة][2]

«بِسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم. الحمدلله الَّذِي كل حمد حُمد بِهِ مَن دونه فراجع بِالْحَقِيقَةِ إِلَيْهِ، حمدا يوافي نعمه ويكافئ مزيده ويبلغ رِضَاهُ، ونسأله أَن يصلى على من ختم بِهِ الرسَالَة، وعَلى إخوانه من الْمُرْسلين وعَلى أوليائه، ونستعصم بِهِ من الزلل ونرغب إِلَيْهِ فِيمَا يكرمنا من الْقَوْل وَالْعَمَل.

[الاختلاف بين البشر، وادعاء كل فريق أنه الأحق]

٢. قَالَ الشَّيْخ أَبُو مَنْصُور رَحمَه الله: أما بعد، فَإِنَّا وجدنَا النَّاس مختلفي الْمذَاهب فِي النّحل فِي الدّين، متفقين على إختلافهم فِي الدّين على كلمة وَاحِدَة: أَن الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ حق وَالَّذِي عَلَيْهِ غَيره بَاطِل[3] على اتِّفَاق جُمْلَتهمْ من أَن كلا مِنْهُم لَهُ سلف يُقَلّد، فَثَبت أَن التَّقْلِيد لَيْسَ مِمَّا يُعْذر صَاحبه لإصابة مثله ضِدّه[4]، على أَنه لَيْسَ فِيهِ سوى كَثْرَة الْعدَد[5].

---

(١) اعتمدت على نسخة التوحيد التي حققها الدكتور بكر طوبال، وقد استغرق النص المختار من الصفحة الخامسة والستين وحتى الصفحة السادسة والسبعين، كما اعتمدت على النسخة التي حققها الدكتور خليف، وقد استغرق النص المختار منها حوالي تسع صفحات من الصفحة الثالثة إلى الحادية عشرة، ثم من الخامسة والعشرين إلى السابعة والعشرين، واخترت أوفق النصين وألصقهما بالسياق، كما تصرفت في العناوين الموضوعة للفقرات، فهذا بفضل الله تحقيق فوق التحقيقين!

(٢) العناوين الموضوعة بين قوسين [هكذا] ليست من نص الماتريدي بل من وضع الكاتب.

(٣) أي أن الناس رغم سعة اختلافهم وتنوع مذاهبهم فإنهم جميعا متفقون على أن الكل على باطل عدا ما تعتقده كل فئة في نفسها أنها وحدها الحق وغيرها على الباطل.

(٤) أي أن الكل مقلد ولا تقليد أولى من غيره، فلا عذر في الإبقاء على التقليد إذ ليس دليلا يركن إليه أو يكتفى به في التمييز بين الحق والباطل، ولكل واحد منهم سلف يقلده.

(٥) أي أنه لا يتميز تقليد عن غيره إلا بعدد المقلدين، وليس في الأعداد حجة، =

[متى يمكن التقليد؟ ومن الذي يقلد؟]

٣. اللَّـهُمَّ إِلَّا أَن يكون لأحد مِمَّن ينتهى القَوْل إِلَيْهِ حجَّة عقل يعلم بهَا صَدَقَة فِيمَا يدعى، وبرهان يقهر المنصفين على إِصَابَته الْحق[١]. فَمن إِلَيْهِ مرجعُه فِي الدّين بِمَا يُوجب تَحْقِيقه عَنهُ؛ فَهُوَ المحق[٢]. وعَلى كل وَاحِد مِنْهُم معرفَة الْحق فِيمَا يدين هُوَ بِهِ[٣]. كَأَن الَّذِي دَان بِهِ هُوَ مَعَ أَدِلَّة صدقه وَشَهَادَة الْحق لَهُ قد حصرهم[٤]؛ إِذْ مُنْتَهى حجج كل مِنْهُم مَا يضْطَر التَّسْلِيم لَهُ لَو ظفر بهَا، وَقد ظَهرت لمن ذكرتُ[٥]، وَلَا يجوز ظُهُور

= فالحق قد يكون مع القلة، يقول تعالى(وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين)، ويقول (وقليل من عبادي الشكور) وفي المقابل يقول (واذكروا إذ كنتم قليل فكثركم) فلا عبرة إلا باتباع الحق الثابت في نفسه، فالكثرة في اتباع الباطل هباء وغثاء، كما في الحديث (وأنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل) والقلة مع الحق نور وخير، كما قال في الحديث المروي من طرق عدة وبألفاظ متقاربة أنه (لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله عز وجل) والتعبير بالطائفة يدل على القلة!

(١) المراد بـ(أحد) هنا: هو الرسول، والمراد بـ(البرهان) هنا: المعجزة التي يعلم بها صدق الرسول عن طريق النظر وإعمال العقول، أي أن العبرة بحجج العقول وأدلتها، ويدخل فيها حجج المنقول لأنها مبنية عليها ابتداء؛ لأن العقل هو الذي أثبت صدق الرسل وإيجاب الواجب لله تعالى وإمكان السمعيات التي أخبر بها الرسل، وكذا حجج الحواس ترجع إلى العقول؛ لأنها ليست دراكة بنفسها؛ فالعقول مقدمة تقدم ترتيب لا رتبة!

(٢) الضمير في (إليه) يرجع إلى الرسول، والمراد بـ(الدين) معناه اللغوي أي مطلق ما يدين به الإنسان، والضمير في (مرجعه) يرجع إلى البرهان، و(ما) موصولة بمعنى (الذي)، والضمير في (تحقيقه) يرجع إلى البرهان أيضا، والمعنى: فمن يرجع إلى الرسول الواجب الصدق –من المختلفين في النحل والأديان– بالطرق التي يثبت بها الحق ويعرف؛ فهو المحق من هؤلاء المختلفين.

(٣) أي على كل واحد من المختلفين في النحل عدم الاكتفاء بالتقليد والتحقق مما أتى به الرسل من دلائل، ومن ثم البحث عما إذا كان الحق في نحلته أو ليس فيها.

(٤) أي أن الدين الذي جاء به الرسول، وما أتى به من المعجزة الدالة على صدقه، وظهور الحق في جانبه؛ قد ألزمهم الحجة؛ فوجب عليهم التسليم لقوله والإذعان لدينه.

(٥) تعليل لقوله السابق بوجوب اتباع الرسل والإذعان لهم؛ لأن غاية المختلفين حال المناظرة والجدال أن يبرهن الواحد منهم على قوله، بحيث لا يستطيع الخصم أمام برهانه إلا التسليم، وهو ما وقع مع الأنبياء بإلزام الناس الحجج لما أتوا بالمعجزات الدالة على صدقهم.

مثلهَا لضده فِي الدّين؛ لما يتناقض حجج مَا غلبت حججه وَأظْهر تمويه أَسبَاب الشّبَه في غَيره[1]، وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّـه الْعَظِيم.

[كيف يُعرف الدين الحق؟!]

٤. ثمَّ أصل مَا يعرف بِهِ الدّين[2] -إِذْ لابد أَن يكون لهَذَا الْخلق دين يلْزمهُم الإجتماع عَلَيْهِ وأصل يلْزمهُم الْفَزع إِلَيْهِ[3]- وَجْهَان: أَحدهمَا السّمع، وَالآخر الْعقل.

أ. وَأما السّمع،

- فَمَا لَا يَخْلُو بشر من انتحاله مذهبا يعْتَمد عَلَيْهِ وَيَدْعُو غَيره إِلَيْهِ، حَتَّى شاركهم فِي ذَلِك أَصْحَاب الشكوك والتجاهل، فضلا عَن الَّذِي يقر بِوُجُود الْأَشْيَاء وتحقيقها[4]، على ذَلِك جرت سياسة مُلُوك الأَرْض من سيرة كل مِنْهُم مَا راموا تَسْوِيَة أُمُورهم عَلَيْهِ وتأليف مَا بَين قُلُوب رعيتهم بِهِ[5].

---

(١) أي لا يجوز عقلا أن يظهر الحق بخلاف قول الرسل وحججهم لأن صدقهم بالعقل عرف، وحجج العقول لا تتناقض، لا سيما بعد إظهار الرسل زيف غير أديانهم عليهم السلام.

(٢) المقصود: أن الاختلاف بين أهل الأديان والنحل يمكن فيه معرفة الحق من الباطل، بدليلي السمع والعقل.

(٣) يقرر الماتريدي هنا أن الإنسان متدين بطبعه، لا يستغني عن دين يدين به، واعتقاد يعتقده، حتى إن كان هذا الدين هو الإلحاد أو الكفر بالدين؛ فكلمة (دين) هنا تعنى مطلق ما يدين به الإنسان.

(٤) أي أن السمع أو الخبر يمكن من خلاله التعرف علي الدين الحق؛ وهو لا يخلو بشر من الاعتماد عليه في معرفة كثير من أمور حياته، حتى الشكاك أو السوفسطائية الذين ينكرون الحقائق أو ينكرون إمكان الوصول إليها؛ فكل واحد من هؤلاء يعتمد عليه في كثير من أموره التي أقلها معرفة اسمه واسم أبيه، وإذا ثبت اعتماد هؤلاء عليه فهو عند مثبتي الحقائق أولى.

(٥) هذا تأكيد منه لما قاله في الفقرة السابقة من اعتماد الكل على الأخبار؛ فالملوك يعلمون من خلالها شؤون رعيتهم والرعية تعلم توجيهات الملك من خلال الأخبار، والمقصود: أن الخبر كمصدر للمعرفة قد سلم الكل به من خلال الممارسة العملية!

- وكَذَلِكَ أَمر الَّذين ادعوا الرسَالَة، وَالْحِكمَة وَمن قَامَ بتدبير أَنْوَاع الصِّنَاعَة[1]، وَبِاللَّـهِ المعونة والنجاة.

ب. وَأما الْعقل،

- فَهُوَ أَن كَون هَذَا الْعَالم للفناء خَاصَّة لَيْسَ بحكمة وَخُرُوج كل ذِي عقل فعله عَن طَرِيق الْحِكْمَة قَبِيح عَنهُ؛ فَلَا يحْتَمل أَن يكون الْعَالم الَّذِي الْعقل مِنْهُ جُزْء مؤسسا على غير الْحِكْمَة أَو مجعولا عَبَثا، وَإِذا ثَبت ذَلِك دلّ أَن إنْشَاء الْعَالم للبقاء لَا للفناء[2].

- ثمَّ كَانَ الْعَالم بِأَصْلِهِ مَبْنِيا على طبائع مُخْتَلفَة ووجوه متضادة[3]، وبخاصة الَّذِي هُوَ مَقْصُود من حَيْثُ الْعقل[4]، الَّذِي يجمع بَين الْمُجْتَمع وَيفرق بَين الَّذِي حَقه التَّفْرِيق[5] وَهُوَ الَّذِي سمته الْحُكَمَاء الْعَالم الصَّغِير[6]. فَهُوَ[7] على[8] أهواء مُخْتَلفَة وطبائع مُتَشَتِّتَة، وشهوات ركبت فيهم غالبة، لَو تركُوا وَمَا عَلَيْهِ جبلوا لتنازعوا فِي تجاذب الْمَنَافِع وأنواع

---

(١) أي: كما اعتمد الناس جميعا على الأخبار فقد اعتمد الأنبياء والحكماء وسائر أصحاب الفنون العقلية على الأخبار؛ والمعني: أنه كما قبلت أخبار الناس كذلك أخبار الأنبياء ينبغي قبولها!

(٢) المعني: أن العقل جزء من العالم، وهذا العالم لم يخلق عبثا بل لحكمة، فكذا العقل جعله الله فينا لحكمة وهي أن نعقل به، وهذا من عجيب استدلالات الإمام رحمه الله. وهذا هو الدليل الأول من أدلة الماتريدي على كون الدين الحق يمكن الوصول إليه بالدليل العقلي.

(٣) العالم هو كل ما سوى الله، ويمكن تقسيمه إلى: عالم كبير وهو الكون المنظور المشاهد، وعالم صغير وهو الإنسان الذي فيه انطوى العالم الكبير، أي فيه خصائصه، كالإمكان الذي لا يترجح به شيء من المتقابلات، والحدوث وقابلية الفناء..ونحو ذلك، والمراد بـ(الوجوه المتضادة) هنا جانبي الإمكان.

(٤) أي: أن طبيعة العالم أنه بني على طبائع متشتتة ومختلفة، وهذا المعنى أوضح في المخصوص بالعقل من جملة العالم وهو الإنسان، فالضمير في (هو) يرجع إلى العالم، والمعني: لاسيما في بعض العالم المخصوص بالعقل، وهو الإنسان.

(٥) أي: أن عقل هذا الإنسان خص بخصائص منها: الجمع بين المتفرق والتفريق بين المجتمع، فاسم الموصول(الذي) يرجع إلى العقل.

(٦) الضمير في (وهو) يرجع إلى المخصوص بالعقل، وهو الإنسان، فالإنسان هو العالم الصغير.

(٧) أي: جنس الإنسان.

(٨) أي: خلق على.

الْعِزّ والشرف وَالْملك وَالسُّلْطَان؛ فيعقب ذَلِك التباغض ثمَّ التقاتل وَفِي ذَلِك التفاني وَالْفساد، الَّذِي لَو تعلق أَمر كَون الْعَالم لَهُ[1] لبطلت الحِكْمَة فِي كَونه[2].

- مَعَ مَا جعل الْبشر وَجَمِيع الْحَيَوَان غير مُحْتَمل للبقاء إِلَّا بالأغذية وَمَا بِهِ قوام أبدانهم إِلَى الْمدد الَّتِي جعلت لَهُم، فَلَو لم يرد بتكوينهم سوى فنائهم لم يحْتَمل إنْشَاء مَا بِهِ بقاؤهم[3].

- وَإِذ ثَبت ذَا؛ لَا بُد من أصل يؤلف بَينهم ويكفهم عَن التَّنَازُع والتباين الَّذِي لَدَيْهِ الْهَلَاك والفناء؛ فَلَزِمَ طلب أصل يجمعهُمْ عَلَيْهِ لغاية مَا احْتمل وسعهم الْوُقُوف عَلَيْهِ[4].

[استطراد: الوحي أحق من العقل برفع الخلاف]

٥. على أَن الأحق فِي ذَلِك -إِذْ علم بحاجة كل مِمَّن يُشَاهد وضرورة كل من المعاين- أَن لَهُم مُدبرا عَالما بأحوالهم وَبِمَا عَلَيْهِ بقاؤهم وَأَنه جبلهم على الْحَاجَات لَا يدعهم وَمَا هم عَلَيْهِ من الْجَهْل وَغَلَبَة الْأَهْوَاء، مَعَ مَا لَهُم من الْحَاجة فِي معرفَة مَا بِهِ معاشهم وبقاؤهم، دون أَن يُقيم لَهُم من يدلهم على ذَلِك ويعرفهم ذَلِك، وَلَا بُد من أَن يَجْعَل لَهُ دَلِيلا وبرهانا يعلمُونَ خصوصه بِالَّذِي خصّه بِهِ من الْإِمَامَة لَهُم وأحوجهم إِلَيْهِ

---

(١) الضمير يرجع إلى: التفاني والفساد

(٢) أي: لبطلت الحكمة في خلقه، والمعنى: أن جنس الإنسان تتنازعه رغبات متعارضة ومصالح متباينة، فلو ترك البشر بلا مستند يرجعون إليه؛ لكان خلقهم عبثا وبطلت الحكمة من وجودهم، وهذا المستند الذي يعصمهم هو العقل المشترك بينهم جميعا.

(٣) أي أننا شاهدنا أن هذا العالم يحتوي على أنواع الأغذية ليعيش الناس مددا، فلو خلقوا للفناء فلم خلق لهم ما به يحيون ويعيشون..؟!

(٤) هذه هي نتيجة ما قدمه الإمام في المقدمتين السالفتين، وخلاصة القياس كالآتي، أن البشر متباينون في رغباتهم مما يعنى إفناء بعضهم لبعض، لو تركوا، لكننا وجدنا أن من خلقهم خلق لهم في الأرض ما به بقاؤهم فدل على أنه خلقهم للبقاء لا للفناء، وهذا لا يكون إلا بالتآلف، فلابد من وجود أصل يرجعون إليه يؤلف بينهم، وهو العقل، فثبت أن العقل من طرق معرفة الحق والباطل من الأديان.

فِيما عَلَيْهِ أمرهم؛ فَيكون فِي ذَلِك مَا بَينا من صدق من يَنْتَهِي قَوْله إِلَى قَول من دلّ عَلَيْهِ الْعَالم بِأَمْر الْعَالم أَنه هُوَ الَّذِي جعله المفزع لَهُم وَالْمُعْتَمد. وَلا قُوَّة إِلَّا بِاللَّه.

[الإلهام والقرعة والقائف؟!]

٦. قَالَ أَبُو مَنْصُور رَحمَه الله: ثمَّ اخْتلف فِي الْأَسْبَاب الَّتِي بهَا يعلم الْمَصَالح وَالْحق والمحاسن من أضدادها:

- فَمنهمْ من يَقُول: هُوَ مَا يَقع فِي قلب كل مِنْهُم حسنه لزمَه التَّمَسُّك بِهِ.

- وَمِنْهُم من يَقُول: يعجز الْبشر عَن الْإِحَاطَة بِالسَّبَبِ وَلَكِن يتَمَسَّك بِمَا ألهم؛ لما يكون ذَلِك مِمَّن لَهُ تَدْبِير الْعَالم[1].

- قَالَ الشَّيْخ رَحمَه الله: وهما بعيدان من أَن يَكُونَا من أَسبَاب الْمعرفَة؛ لِأَن وُجُوه التضاد والتناقض فِي الْأَدْيَان بَين، ثمَّ عِنْد كل وَاحِد مِنْهُم أَنه المحق؛ ومحال أَن يكون سَبَب الحق يعْمل هَذَا الْعَمَل؛ لما تصور الْبَاطِل بِنَفس صُورَة الْحق[2]؛ فمحال الثِّقَة بِمن ظهر كذبه كل هَذَا الظُّهُور مَعَ مَا كَانَ مُعْتَقدًا لمَذْهَب بإعتقاد الْحق بِمَا ذكرتُ عِنْد ضِده، وَفِي إلهامه أَنه مُبْطل، وَلم يكن لوَاحِد مِنْهُمَا دَلِيل غير الَّذِي لآخر فِي خطابه[3]، وَذَلِكَ نوع مَا لا يدْفع الإختلاف والتضاد اللَّذين بهما التفاني[4].

---

(١) كلا القولين يقول بأن الإلهام من مصادر المعرفة لكن الفرق بين القولين؛ أن الأول: لم يذكر مصدر استحسان الإلهام ولا الاحتجاج به، وإنما حجته فقط وجدان حسنه في القلب، أما الثاني: فإنه يعلم مصدره وينسبه إلى الخالق، وحجته أن ما جاء عن مدبر الكون حق ينبغي التمسك به.

(٢) المعنى أن كل أهل الأديان يعتقد أنه على حق، والخلاف بينهم واضح، والحق لا يؤدي إلى التناقض، فلو كان الإلهام حقا ما تناقضت نتائجه، لأن الباطل والحق سيكونون سواء!

(٣) أي أنه لا يمكن الثقة بالإلهام عند من اعتمد عليه وظهر كذبه، وهذا الظاهر الكذب يستدل بالإلهام أيضا، في الوقت الذي يستدل مقابله بالإلهام أيضا!

(٤) فالنتيجة أن الإعتماد على الإلهام لا يؤدي إلى ترك التقاتل بين المختلفين وإفناء بعضهم لبعض؛ فلا يكون مصدرا يعتمد عليه في معرفة الحق والباطل.

٧. وعَلى ذَلِك يبطل إِعْلَام الْقرعَة[1] فِيمَا يعجز عَنهُ ذُو الْعقل، وَلم يَجْعَل فِي الحكم الْجَبْرُ على الرِّضَا إِذْ هِيَ تخرج مُخْتَلفا[2]. وَكَذَلِكَ أَمر الْقَائِف[3]. فَلم يجز أَن يَكُونَا سببي الْحق. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّـه.

[مصادر المعرفة وطرق العلم]

٨. قَالَ الشَّيْخ أَبُو مَنْصُور رَحمَه الله: ثمَّ السَّبِيل الَّتِي يُوصل بهَا إِلَى الْعلم بحقائق الْأَشْيَاء: العيان وَالْأَخْبَار وَالنَّظَر.

[العيان]

٩. فالعيان: مَا يَقع عَلَيْهِ الْحَواس، وَهُوَ الأَصْل الَّذِي لَدَيْهِ الْعلم الَّذِي لَا ضد لَهُ من الْجَهْل، فَمن قَالَ بضده من الْجَهْل فَهُوَ الَّذِي يُسمى منكره [عند] كل سامع مكابرا. تأبى طبيعة الْبَهَائِم أَن يكون ذَلِك رتبتها إِذْ كل مِنْهَا يعلم مَا بِهِ بَقَاؤُهَا وفناؤها وَمَا يتلذذ بِهِ ويتألم، وَصَاحب هَذَا يُنكر ذَلِك[4].

وَأُجمع أَن لَا يناظر مَعَ من كَانَ ذَلِك قَوْله؛ إِذْ لا يثبت إِنْكَاره وَلَا حُضُوره بِنَفسِهِ والمناظرة فِي مائية الشَّيْء أَو هستيته[5].

---

(١) أي ما ينتج عن عمل القرعة باطل.

(٢) أي ليس في العقل ما يدل على وجوب قبول نتيجة الاقتراع؛ لأننا لو أجريناها مرات لخرجت مختلفة لا على نسق واحد!

(٣) أي ومثل القرعة في عدم الاعتبار الاعتماد على تتبع الآثار لأنه لا ضابط لعمله!

(٤) أي أن العجماوات لا تفعل فعل منكر العيان إذ هي تعلم وجودها وطعامها وألمها ولذتها وهي من الأعيان التي ينكرها فيكون أنزل رتبة منها!

(٥) يقول أبو المعين في التبصرة (١/ ٢١١): «فإن الشيخ أبا منصور الماتريدى رَحِمَهُ اللَّهُ ذكر في كتاب المقالات فقال بعد كلام ذكره: ثم لزم تعاليه عن جميع معانى غيره وسبحانيته عن أن يكون له مثال في الحوادث، فذلك هو القول بالمائية عند من يقول لا غير، وهو أن ينفى عنه معنى هستية غيره إذا لم تكن المائية عند القوم إلا هستيته خلاف هستية غيره، وإذا كان الأمر كذلك دل أن القائل بالمائية لا يريد به إثبات المجانسة بل يريد به نفيها»، ثم يقول أبو المعين بعدها: =

وَهُوَ لَهما وللدفع جَمِيعًا دَافع[1].

وَلكنه يمازج فَيُقَال لَهُ: تعلم بأنك تنفى، فَإِن قَالَ: لا، بَطل نَفْيه، وَإِن قَالَ: نعم، أثبت نَفْيه، فَيصير بِها يدْفع دافعا لدفعه. ويؤلم بالألم الشَّدِيد من قطع الْجَوَارِح ليَدع تعنته، إِذْ نَحن نعلم أَنه يعلم العيان إِذْ هُوَ علم الضَّرُورَة وَلكنه يقوله مُتَعَنتًا، وَحقّ مثله مَا ذكرت ليجزع ويضجر فيقابل بتعنت مثله فينهتك لَدَيْهِ ستره[2]. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّـه.

[الأخبار]

١٠. قَالَ الشَّيْخ رَحمَه الله: وَالْأَخْبَار نَوْعَانِ، من أنكر جملَته لحق بالفريق الأول[3]؛ لِأَنَّهُ أنكر إِنْكَاره، إِذْ إِنْكَاره خبر فَيصير مُنْكرا عِنْد إِنْكَاره إِنْكَاره. مَعَ مَا فِيهِ جهل نسبه واسمه ومائيته وَاسم جوهره وَاسم كل شَيْء[4]؛ فَيجب بِهِ جهل محسوسٍ وعجزه عَن أَن يخبر عَن شَيْء عاينه إذا خُبِّر بِهِ[5]. فَكيف يبلغ هُوَ إِلَى الْعلم بِمَا يبلغهُ مِمَّا غَابَ عَنهُ، أَو مَتى يعلم مَا بِهِ معاشه وغذاؤه؟ وكل ذَلِك يصل إِلَيْهِ بالْخَبَر[6].

= «ومن دأب الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ أن يذكر لفظة الهستية وإن كانت فارسية، لما أن لفظة الوجود مشتركة بين فعل الواجد وبين ثبوت الذات»أ.هـ. فالمراد بالهستية: الوجود في الخارج.

(١) أي أن مناظرة منكر العيان عبث لذلك أجمع أهل الكلام على أنه لا يناظر، لأنه ينكر أنه حاضر في المناظرة وينكر إنكاره، والمناظرة معه لا بد من جريانها في ماهيات الأشياء وهو لا يقر بها، فقوله (فهو لهما) أي: الماهية والهستية، و(وللدفع) أي دلائل تضعيف قوله ومعارضتها، (جميعا) أي كل هذا، (دافع) أي: منكر غير معترف!

(٢) ذكر الماتريدي طريقتين للتعامل مع منكر الحس، فالطريقة الأولى: أن نأخذ من كلامه ما يرد عليه على سبيل الممازحة، حتى ينكشف له ضلاله، الثانية: أن نستثير حسه بالألم حتى يقر بألمه فيكون دافعا لتعنته في كون الحس ليس بمصدر للمعرفة!

(٣) أي من أنكر كل الأخبار فهو كمن ينكر الحس.

(٤) لأنه عرف اسمه وبقية ما ذكر بإخبار غيره!

(٥) أي أن إنكار الأخبار يفضي به إلى الجهل بالمحسوسات لعدم القدرة على الإخبار عنها أو تلقي أخبارها من غيره؛ فيكون كمن ينكر الحس!

(٦) أي أن كل ما يتعلق بأموره الدنيوية من المعاش والغذاء ونحوها تصل إليه بالخبر ويخبر هو عنها إن أراد!

مَعَ مَا فِيهِ الكفران بعظيم نعم الله عَلَيْهِ وبأصل مَا حمد هُوَ بِهِ وَبِمَا فضل بِهِ على الْبَهَائِم، من النُّطْق بِالسَّمْعِ، وَذَلِكَ نِهَايَة المكابرة.

[هل للعيان والخبر دور في إدراك المحاسن والمساوئ؟]

١١. قَالَ أَبُو مَنْصُور رَحِمَه الله: ثمَّ لَا يُوصل بهما إِلَى إِدْرَاك المحاسن والمساوئ الَّتِي لَا يعْمل الْعُقُول على الإِحَاطَة بهَا، إِلَّا بإستعمال الألسن بالتكلم بهَا وإدناء السّمع إِلَيْهَا.

[كيف يناظر منكر الخبر والعيان؟]

١٢. وَحقّ مناظرة [منكر]هَذَا -وَإِن كَانَت مناظرته سفها- فيمازح أَيْضا، فَنَقُول لَهُ عِنْد إِنْكَاره الخَبَر: «مَا تَقول؟»، فَإِن عَاد إِلَيْهِ فَاعْلَم أَنه قبل خبرك حَيْثُ عَاد إِلَى قَوْله وَهُوَ استعادتك الْخَبَر وَإِن لم يعد إِلَيْهِ كفيت شَره وحمدت الله وضحكت مِنْهُ[1].

وَمثله لمن يُنكر العيان، تَقول لَهُ: «مَا تَقول؟»، فَإِن عَاد إِلَيْهِ؛ ظهر لَك أَنه يَعلمهُ وَلكنه يتعنت، وَإِن لم يعد إِلَيْهِ كفيت شره وشكرت الله تَعَالَى على مَا أَلهمك[2].

أَو تضربه وتؤلمه؛ فَإِنَّهُ لَا يقدر أَن يضجر أَو يقابلك بالعتاب؛ لما لَا يحْتَمل ذَلِك إِلَّا بِتَسْمِيَة فعلك، وَذَلِكَ يعرف بالْخَبَر وَقد أنكرهُ[3]. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّـه

---

(١) سمى الاستخبار هنا خبرا لتضمنه معناه، والمعنى أن من سيناظر منكر الخبر عليه أن يستخدم معه الحيلة لإثبات ضعف موقفه بأن يستعلم منه عن أمر من الأمور التي سبق ذكرها في المناظرة أو عن قول من أقواله، وهو حينها لا يملك إلا الجواب أو السكوت، فإن أجاب فإن إجابته عمل بالخبر حيث أخبرته أنك لا تفهم بعض خبره فاعتمد على خبرك فأجاب سؤالك، وإن سكت فقد انتهت المناظرة بسكوته وانسحابه!!

(٢) الطريقة في منكر العيان هي الحيلة كذلك، عن طريق الاستفهام منه عن أمر ما، فإن أجاب فقد أقر بأن الحواس مصدر للمعرفة حيث سمع قولك وأجاب، وإن سكت فقد انتهت المناظرة !!

(٣) كما استخدم الضرب ةالإيلام لمنكر الحس ليقر بأنه أحس؛ فكذلك يستخدم لمنكر الخبر ليخبر بإحساسه، وإلا سكت على مضض وهو مستبعد!

[أخبار الرسل أولى بالقبول]

١٣. ثمَّ إِذْ قد لزم قبُول الْأَخْبَار بضرورة الْعقل لزم قبُول أَخْبَار الرُّسُل؛ إِذْ لَا خبر أظهر صدقا من خبرهم، بِمَا مَعَهم من الْآيَات الْمُوَضّحَة صدقهم إِذْ لا يُوجد خبر يطمئن إِلَيْهِ الْقلب مِمَّا بَينا من المعارف الَّتِي يصير مُنكر ذَلِك مُتَعَنتًا بضرورة الْعقل أوضح صدقا من أَخْبَار الرُّسُل صلوَات الله عَلَيْهِم، فَمن أنكر ذَلِك فَهُوَ أَحَق من يقْضى عَلَيْهِ بالتعنت والمكابرة[١].

[الخبر المتواتر]

١٤. ثمَّ الأَخْبَار الَّتِي تَنْتَهِي إِلَيْنَا من الرُّسُل تَنْتَهِي على ألسن من يحْتَمل مِنْهُم الْغَلَط وَالْكذب؛ إِذْ لَيْسَ مَعَهم دَلِيل الصدْق وَلَا برهَان الْعِصْمَة، فَحق مثله النّظر فِيهِ[٢]..

- فَإِن كَانَ مثله مِمَّا لَا يُوجد كذبا قطّ فَهُوَ[الخبر] الَّذِي من انْتهى إِلَيْهِ مثله لزمه حق شُهُود القَوْل مِمَّن اتَّضَح الْبُرْهَان على عصمته، وَذَلِكَ وصف خبر الْمُتَوَاتر[٣] [من] أَن كلا مِنْهُم وَإِن لم يقم دَلِيل على عصمته فَإِن الْخَبَر مِنْهُم إِذا بلغ ذَلِك الْحَد ظهر صدقه وَثبتت عصمَة مثله على الْكَذِب، وَإِن أمكن خلاف ذَلِك فِي كل على الْإِشَارَة[٤].

---

(١) فأخبار الرسل صلوات الله عليهم اجتمع فيها أمران يوجبان الأخذ بها، الأول: شهادة العقل التي تتضمن قبول الأخبار بعامة، الثاني: ما يأتون به من الآيالت والشواهد الدالة على صدقهم.

(٢) أي أن أخبار الرسل لمن لم يشهد زمانهم تنتقل لمن بعدهم عن طريق رجال غير معصومين، فالواجب النظر في أحوالهم من حيث الصدق والعدالة.

(٣) المعنى أنه إن ثبت أن نقلته لا يمكن عليهم الكذب فالحق في مثله من الأخبار أن يقطع بحصوله وصدقه، وهو بهذا يشبه الخبر الآتي من المعصوم مباشرة في وجوب تصديقه ما قام الدليل العقلي على صدق النقلة واستحالة اتفاقهم على الكذب، وهذا وصف الخبر المتواتر الذي يرويه جمع كبير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب.

(٤) أي أن نقلة الأخبار المتواترة لم يقم دليل على عصمة كل منهم فردا فردا بل يمكن أن يكون بعضهم كذاب إذا انفرد، لكن الخبر معصوم بمجموع أفراده، وهو إذا بلغ رواته حد الكثرة مع العلم بعدم اتفاقهم على الكذب ظهر أنه صادق.

وَهَكَذَا الْقَوْل فِيمَا طَرِيقه الإجتهاد -وَإِن احْتمل خطأ كل على الإنفراد والغلط- فَإِنَّهُم[١] لم يتفقوا إلا بِمن يوفقهم لذَلِك؛ ليظْهر حَقه[٢]، إِذْ الآراء لَا تُؤَدِّي إِلَيْهِ[٣] بعد اخْتِلَاف الْأَهْوَاء وتفرق الهمم لذات ذِي الرَّأْي دون لطف الْعَزِيز الحميد، الَّذِي يملك إِظْهَار حَقه وعصمة خلقه فِيمَا شَاءَ[٤] وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّه.

[خبر الواحد]

١٥. وَخبر آخر لَا يبلغ هَذَا الْقدر فِي إِيجَاب الْعلم وَالشَّهَادَة[٥] بِأَنَّهُ الْحق عَن نَبِي الرَّحْمَة؛ فَيجب الْعَمَل بِهِ وَالتّرْك، بالإجتهاد وَالنَّظَر فِي أَحْوَال الرواة، وَالظَّاهِر مِمَّا ظهر حَقه، وجوازه فِي السّمع الَّذِي قد أحيط[٦]، ثمَّ يعْمل بِمَا يغلب عَلَيْهِ الْوَجْه وَإِن احْتمل الْغَلَط إِذْ رُبمَا يعْمل بِهِ [كما] فِي علم الْحس الَّذِي هُوَ أرفع طرق الْعلم بِضعْف الْحَواس وببعد المحسوس ولطفه[٧]. على أَن ترك الْعَمَل بِهِ وَالْعَمَل جَمِيعًا لَا يرجع فِيهِ

(١) أي: أهل الاجتهاد

(٢) الضمير يرجع إلى الله تعالى.

(٣) الضمير يرجع إلى الاتفاق.

(٤) أي أن اجتماع العدد الكبير في رواية الأخبار التي نسميها المتواترة يشبه اجتماع أهل الاجتهاد عند الاتفاق؛ فمع إمكان خطأ كل منهم على حدة إلا أن اتفاقهم يجعل العقل يطمئن إلى أن الخطأ غير محتمل، وذلك لتفرق أصولهم، وهذا من لطف الله تعالى بخلقه.

(٥) المراد بكلمة (الشهادة) في كلام الماتريدي في تفسيره (تأويلات أهل السنة) وكتاب (التوحيد) يراد بها في الغالب معنى: القطع بالأمر.

(٦) أي: ودون المتواتر في الدرجة خبر آخر لا يقطع بنسبته لنبي الرحمة، فهذا شأنه أن يعمل به أو يترك العمل به بعد النظر والاجتهاد في أمور: منها أحوال رواته وطرق وصوله إلينا، ومنها: ما يظهر من حال الحديث متنا، ومنها: اتفاقه مع غيره من النصوص الواصلة إلينا بالسمع أو تعارضه معها، أي النظر إليه في ضوء غيره من نصوص القرآن والسنة، وبناء عليه يصح العمل به أو ترك العمل به بما يغلب على ظن الناظر.

(٧) أي كما يعمل بعلم الحواس وإن كانت ضعيفة في نفسها أو كان المحسوس بعيدا او لطيفا فكذا يصح العمل بهذا النوع من الأخبار وإن جوز العقل غلط ناقليه ولم يقطع بصحته.

إِلَى الإِحَاطَة، وَإِلَى أَيهما مَال كَانَ فِي ذَلِك إِعْرَاض عَن حق الْخَبَر؛ فَلذَلِك لزم القَوْل فِيهِ بالإجتهاد بِالْوَجْهَيْنِ[1]. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّـه.

[النظر العقلي]

١٦. ثمَّ الأَصْل فِي لُزُوم القَوْل بِعلم النّظر وُجُوه،

أ. أَحدها: الإضطرار إِلَيْهِ فِي علم الْحس وَالْخَبَر؛ وَذَلِكَ فِيمَا يبعد من الْحَواس أَو يلطف، وَفِيما يرد من الْخَبَر أَنه في نوع مَا يحْتَمل الْغَلَط أَولا[2]، ثمَّ آيَات الرُّسُل وتمويهات السَّحَرَة وَغَيرهم في التَّمْيِيز بَينهَا، وَفي تعرف الْآيَات بِمَا يتَأَمَّل فِيهَا من قوى الْبشر وأحوال الْآتِي بهَا[3]؛ ليظْهر الْحق بنوره وَالْبَاطِل بظلمته[4].

ب. وعَلى ذَلِك دلّ الله بِالَّذِي ثَبت بالأدلة المعجزة أَنه مِنْهُ من نَحْو الْقُرْآن، الَّذِي عجز الْإِنْس وَالْجِنّ أَن يَأْتُوا بِمثلِهِ[5]. مَعَ الْأَمر بِهِ[6] بقوله ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ﴾

(١) أي أن العمل بخبر الواحد أو ترك العمل به ليس لأنه قطع بصحته كالمتواتر، بل لأنه لا يسعه تركه، فهذا حق هذا النوع من الأخبار: ألا يهمل كأن لم يكن، وألا يقطع به كالمتواتر، معا؛ لذا ينبغي الاجتهاد فيه، والاجتهاد فيه يعني ترديده بين كفتين!

(٢) أي أن الناس مضطرون إلى النظر العقلي في العلم الآتي عن طريق الحواس لأن العقل هو الذى يحلل المعلومات الآتية عن طريق منافذ العقل للوجود وهي الحواس، فالحواس ليست دراكة بنفسها بل بالعقل لا سيما إذا كان المحسوس بعيدا أو كان قريبا لكنه لطيف. كما أننا مضطرون إلى النظر العقلي في العلم الآتي عن طريق الأخبار كخبر الآحاد الذي يحتمل الصدق والكذب، فالذي يرجح كفة على أخرى هو العقل فيعمل به أو يترك العمل به.

(٣) أي الرسول الآتي بالمعجزة.

(٤) المعنى: أن البشر يضطرون إلى النظر العقلي ليميزوا بين معجزات الرسل وتمويهات السحرة، وليتعرفوا على أحوال صاحب المعجزة، ولا سبيل إلى هذا إلا بالعقل أصلا.

(٥) أي أن القرآن الثابت بالمعجزة أنه من عند الله فيه آيات ودلالات فيها اعتبار النظر العقلي كمصدر للمعارف.

(٦) أي: ومما يدل على اعتبار أن النظر العقلي من مصادر المعرفة: أن النظر مأمور به في القرآن في آيات عديدة.

[فصلت: ٥٣، ٥٤] إِلَى آخر السُّورَة، وَقَوله ﴿أفلا ينظرُونَ إِلَى الْإِبِل﴾ [الغاشية: ١٧، ٢٠]، وَقَوله ﴿إِن فِي خلق السَّمَاوَات وَالْأَرْض﴾ [البقرة: ١٦٤]، وَقَوله ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١]، وَغير ذَلِك مِمَّا رغب فِي النّظر وألزم الإعتبار وَأمر بالتفكر والتدبر وَأخْبر أَن ذَلِك يوقفهم على الحق وَيبين لَهُم الطَّرِيق. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّـه.

ج. مَعَ مَا لَيْسَ لمن يُنكر النّظر على دَفعه دَلِيل سوى النّظر؛ فَدلَّ ذَلِك على لُزُوم النّظر بِمَا بِهِ دَفعه[١].

د. مَعَ مَا لَا بُد من معرفَة مَا فِي الْخلق من الْحِكْمَة، إِذْ لَا يجوز فعل مثله عَبَثا، وَمَا فِيهِ من الدّلَالَة على من أنشأه، أَو على كَونه بِنَفسِهِ أَو حدثٍ أَو قدمٍ، وكل ذَلِك مِمَّا لَا سَبِيل إِلَى الْعلم بِهِ إِلَّا بِالنّظرِ[٢].

ه. على أَن الْبشر خص بِملك تَدْبِير الْخَلَائق والمحنة فِيهَا وَطلب الْأَصْلَح لَهُم فِي الْعُقُول وَاخْتِيَار المحاسن فِي ذَلِك وإتقاء مضادة ذَلِك، وَلَا سَبِيل إِلَى معرفَة ذَلِك إِلَّا بإستعمال الْعُقُول بِالنّظرِ فِي الْأَشْيَاء[٣].

و. على أَن مفزع الْكل عِنْد النوائب وَاعْتِرَاض الشّبَه إِلَى النّظر فِي ذَلِك والتأمل؛ فَدلَّ أَنه يدل على الْحَقَائِق ويوصل بِهِ إِلَيْهَا، على نَحْو الْفَزع عِنْد اشْتِبَاه اللَّوْن إِلَى الْبَصَر وَالصَّوْت إِلَى السّمع، وَكَذَا كل شَيْء إِلَى الحاسة الَّتِي بهَا دركها فَمثله النّظر[٤]. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّـه.

---

(١) أي أن من يريد دفع النظر ورده كمصدر من مصادر المعرفة ليس له من سبيل في دفعه إلا أن ينظر ويورد حججا عقلية كذلك؛ فيكون قد استخدم النظر لرفض النظر.

(٢) أي: إذا ثبت أن هذا الكون لم يخلق عبثا؛ فإن التعرف على الحكمة من خلقه ومعرفة خالقه وهل له خالق أو هو أوجد نفسه، وهل هو قديم أو حادث؛ كل ذلك لا يكون بغير النظر العقلي.

(٣) أي أن من خصائص البشر أنهم ابتلوا وكلفوا بتدبير معاشهم والبحث عما يصلحهم، وهذا لا يكون إلا بالنظر.

(٤) أي أن الكل يلجأ إلى النظر العقلي عندما تشتبه عليه الأمور ويجد ما يدعوه إلى التأمل والنظر، فكأن اللجوء إلى النظر العقلي فطرة فطر الله الناس عليها، كمثل اللجوء إلى البصر عند اشتباه الألوان بتحديق العين، واللجوء إلى السمع عند اشتباه الأصوات بإرهاف السمع!

ز. على أَن محَاسِن الْأَشْيَاء ومساويها وَمَا قبح من الْأَفْعَال وَمَا حَسُن مِنْهَا فَإِنَّما نِهَايَة الْعلم بعد وُقُوع الْحَواس عَلَيْهَا وورود الْأَخْبَار فِيهَا -إِذا أُرِيد تَقْرِير كل جِهَة من ذَلِك- فِي الْعُقُول[1]، والكشف عَن وُجُوه مَا لَا سَبِيل إِلَى ذَلِك إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ وَالنَّظَر فِيهَا، وعَلى ذَلِك أَمر المكاسب الضارة والنافعة[2].

ح. على أَن الْبشر جبل على طبيعة وعقل وَمَا يُحسنهُ الْعقل غير الَّذِي ترغب فِيهِ الطبيعة، وَمَا يقبحه غير الَّذِي ينفر عَنهُ الطَّبْع أَو يكون بَينهمَا مُخَالفَة مرّة وموافقة ثَانِيًا، لَا بُد من النّظر فِي كل أَمر والتأمل ليعلم حَقِيقَة أَنه فِي أَي فن وَنَوع مِمَّا ذكرنَا[3]. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّه.

[تناقض منكري أسباب المعرفة][4]

١٧. ثمَّ نذْكر طرفا من الشّبَه الَّتِي اعْترضت من استحوذ عَلَيْهِ الشَّيْطَان[5] وَصَرفه بهَا، عَمَّا ظهر من الْبَيَان؛ ليعلم أَن الَّذِي بَعثه على مَا اخْتَار[6]، خُدعة نَفسه بتسويل عدوه[7]، وَذَلِكَ لَا بتقصير من الله فِي نصب الْبرْهَان[8]. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّه.

---

(١) أي أن الحكم الأخير في تقرير الحسن والقبح للأشياء إنما هو العقل وذلك بعد ورود الأخبار أو ممارسة الحواس؛ فلا بد من حكم العقل، وهو يدل على اعتماد النظر كمصدر معرفي.

(٢) ومثله تقرير المكاسب وأمور الحياة التي يمارسها الإنسان وإن علم بالأخبار أنها حسنة أو ضارة أو علم بالحواس حسنها أو قبحها فإن الحكم الأخير لما يقرره عقله ليؤكد حكم الأخبار أو الحواس أو ينفيها.

(٣) أي ومما يدل على أهمية النظر في اكتساب المعارف: وقوع التخالف أحيانا بين ما يميل إليه الإنسان بطبعه أو ينفر منها من جهة وبين ما يدعوه إليه عقله من جهلة أخرى؛ ومثال ذلك: من يفضل الراحة والكسل -وهذا داعية الطبع- عن ممارسة الأعمال الواجبة التي بها تقوم حياته -وهذا داعية العقل- فإنه يستعمل النظر والتأمل لير ما سيفعل وإلى أي جانب سيميل.

(٤) من هنا إلى آخر النص موجود في طبعة خليف من الصفحات ٢٥ الى ٢٧.. وقد جريت هنا وفق تصرف الدكتور بكر طوبال في نسخته.

(٥) أي الشبه ظهرت في وجه أو قلب المعترض المنكر.

(٦) أي الذي دفعه على اختياره إنكار بعض أسباب المعرفة.

(٧) أي خداع النفس ووسوسة الشيطان.

(٨) أي أنه سيذكر طرفا من حجج المنكرين؛ ليظهر أنها من عند أنفسهم وتقصيرهم في طلبها =

فَنَقُول:

أ. سَوَّلَ الشَّيْطَان لمنكر العيان بِمَا قد يخرج على غير الَّذِي حَسبه المتأمل فِيهِ ليصده عَن عبَادَة الرَّحْمَن المؤوف بَصره[1] أَو الَّذِي تنازعه نَفسه فِي الْمَنَام[2] أَو الَّذِي يبعد عَنهُ أَو يدق عَن الإِحَاطَة[3].

ثمَّ لم يعْمل عَلَيْهِ كيد الشَّيْطَان فِي الصّرْف عَن الملاذ وكف النَّفس عَن الشَّهَوَات، ويوقيه من الْجَوَاهِر المؤذية وصون النَّفس عَن اقتحام النيرَان والبحار[4]. وَلَو كَانَ عَن حَقِيقَة جهل ينْطق لَكَانَ لَا بَقَاء لَهُ لما يقتحم المهالك وَيمْتَنع عَن تنَاول الأغذية[5]، فثَبت أَن الَّذِي دَعَا إِلَى مَا يَقُوله حب اللَّذَّات والميل إِلَى الشَّهَوَات[6].

= لا لعدم وجود الحجج ولا البراهين التي نصبها الله عليها.

(١) أي أن حال منكر العيان كالذي أصابته آفة في بصره.

(٢) أي أن حال منكر العيان كالذي يكون حاله بين الصحو والنوم فلا يميز المحسوسات.

(٣) أي أن حال منكر العيان كمن كانت المحسوسات بعيدة عنه لبعد المسافة أو لصغر حجمها ودقتها فلا يميزها تمييزا تاما.

(٤) أي أن الشيطان غوى منكر المحسوسات فجعله ينكر منها ما فيه هدايته فقط دون ما فيه ضلاله أو ما يظهر له فيه صلاح عاجل؛ لذا تجد منكرها منصرف إلى شهواته ولذاته، وتجده لا يقتحم النيران أو يلقي نفسه في البحار، وكل هذا من جملة المحسوسات، مما يدل على تلبس الشيطان به وتمكنه منه؛ لأنه ينكر بعض الحس الذي يدل على الخالق، ويثبت بعضه المتفق وشهواته أو مصالحه العاجلة. والله أعلم!

(٥) أي لو كان منكر العيان كما يدعي من إنكار الحواس وما تؤدي إليه من علم؛ لأدى ذلك إلى هلاكه لا محالة؛ لأنه حينئذ سيقتحم النيران أو يلقي نفسه في البحار أو يمتنع عن تناول الغذاء؛ لأنه لا يعترف بوجودها إذ علمه بها وصل إليه عن طريق الحواس.

(٦) أي أن دعواه غير حقيقية لأنه ميز بين ما حقه ألا يكون بينه تمييز فثبت أنه مغرض صاحب هوى لا طالب حق.

مَعَ مَا فِي الَّذِي ذكر من اخْتِلَاف الْأَحْوَال وَتبين الْخلاف دَلِيل كَاف على أَنه قد علم العيان[1]؛ حَيْثُ أخبر عَن الْخلاف لما ذكر من الحسبان[2].

وَعِنْدنَا أَن ذَلِك بِمَعْنى العيان: إِن المؤوف، وَفِي حَال الْمَنَام، والبعد، والدقة، لَا يصل إِلَى حقائق الْأَشْيَاء وَعند الارتفاع يصل[3]؛ فَذَلِك الَّذِي أوجب من الإختلاف هُوَ حق العيان[4] [لذا] لم يجز أَن يُنكره.

ب. وعَلى مثله[5] قَول مثبتي العيان ومنكري الْخَبَر بِمَا قد يظْهر فِيهِ الْكَذِب بعد أَن ينتشر بِهِ القَوْل[6]. ثمَّ قد قيل الْإِخْبَار فِي العيان اللذيذة والجواهر الشهية فِي الإنتفاع مِمَّا لَوْلَا الْإِخْبَار عَمَّا فِيهِ من اللَّذَّة مَا احْتمل عَاقل المخاطرة بِنَفسِهِ من الإمتحان، وَكَذَلِكَ اتقاء المضار من غير أَن سبق مِنْهُم الإمتحان[7] فَمَا نالوا إِلَّا بالإخبار.

وعَلى ذَلِك المكاسب والحيل والحذر وَنَحْو ذَلِك مِمَّا يرجع مَنَافِع ذَلِك إِلَى أبدانهم ودنياهم، وَكَذَلِكَ المضار[8]؛ فَثَبت أَن الَّذِي بعث هَذَا إِلَى التَّكْذِيب مَا فِي القَوْل بِهِ من

---

(١) أي أن الأمثلة المذكورة دليل على علمه وعمله بالعيان كمصدر للمعرفة.

(٢) أي بحاله، ميز بين نوعين متفقين، واختلف موقفه منهما.

(٣) أي أن الذي أدى إلى اختلاف بعض الناس في شأن العيان كمصدر معرفي مع وضوحه هو ما ذكر من الآفات اللاحقة بأدوات الحس أو بعدها عن الحس أو دقتها أو تشوش في إدراكه لها كالنائم حال النوم، لكن إذا زالت تلك العوائق فلا خلاف في اعتبار ما يوصل إليه بالحواس.

(٤) أي فهذه الأمور هي التي أدت إلى الاختلاف في اعتبار العيان من مصادر المعرفة، ولولا أن العيان معتبر ثابت ما حصل اختلاف؛ فلا يجوز انكاره.

(٥) أي في تناقض الموقف.

(٦) أي أن منكري الأخبار يدفعهم لتكذيبها ظهور كذب بعضها.

(٧) أي أن الكثير من منكري الأخبار يقبلون على اللذات ويبتعدون عن الآفات بالإخبار من غيرهم دون أن يجربوا اللذة أو الوقوع في الآفة، ولولا أخذهم بالأخبار واعتبارها من مصادرهم المعرفية ما أقبلوا على ما لا يعرفونه.

(٨) وكذا حالهم في كل أمورهم الدنيوية التي ترجع إلى المكاسب مثلا؛ فإنهم لا يقبلون على ما يظنون منفعته إلا بإخبار غيرهم وإلا ما أقبلوا عليه.

إِثْبَات الحرمات وكف النَّفس عَن الشَّهَوَات؛ فَيصير السَّبَب الَّذِي بِهِ خدع الشَّيْطَان هَذَا الصِّنْف هُوَ السَّبَب الَّذِي خدع الصِّنْف الأول[1]، مَعَ مَا يُوجد ذَلِك فِي العيان من الْوَجْه الَّذِي بَينا[2] ولو لم يمْنَع هَؤُلَاءِ القَوْل بِهِ، فَمثله فِي الأول[3]؛ لأَنَّهُ يظْهر الْكَذِب فِي الْإِخْبَار بِمَا اعْترى الْمخبر من الْآفَات[4] الَّتِي تحملهم عَلَيْهِ[5].

وَبعد، فقد ظهر صدق كثير من الْأَخْبَار[6]، فَلم يكن أحد الْوَجْهَيْنِ بِهِ أولى من الآخر إِلَّا بِدَلِيل يُوضح[7]، وَالله الْموفق.

وَقد يُعَامل بالمعاملة الوحشة وَضرب بِمَا يُؤْذِيه ويؤلمه حَتَّى يضْطَر إِلَى القَوْل بِمَا لَا يحْتَمل مَعْرفَته إِلَّا بالخبر[8]، وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّـه.

---

(١) أي أن الدافع لمنكري الأخبار -وأخبار الرسل خاصة- بعد ظهور تناقضهم وقبولهم بعضها ورفضهم البعض الآخر إنما هو تسويل الشيطان للانغماس في الشهوات دون رادع، كما هو شأن الصنف الأول الذي أنكر العيان.

(٢) أي أن في علم الأخبار ما يعتريه فيضعفه كما في العلم بالمحسوسات لكن هذا لا يكون كافيا لرده.

(٣) أي ولو لم يمنع هؤلاء الذين ينكرون الأخبار الاعتماد عليها ما تناقضوا، كما تناقضوا في إنكار العيان.

(٤) أي لأن الأخبار التي اعتمدوها يسري عليها ما يسري على ما أنكروها، لأن ما يعتري المخبر من احتمال الوهم والكذب في كل محتمل.

(٥) أي تدفعهم على تصديق الخبر الذي صدقوه.

(٦) ومما يدل على كون الأخبار من مصادر المعرفة وأن منكرها متناقض أن اعتراضه على الأخذ بها غير متحقق في الكثير منها مما ظهر صدق النقلة وتحريهم فيها.

(٧) أي أن السبب الذي يدفع منكر الأخبار للأخذ بها هو وجود احتمال الكذب والوهم من النقلة، ومعنى الاحتمال وجود وجهين، فلم أخذوا بأحدهما وهو احتمال اوهم والكذب وتركوا ضدف وهو احتمال الصدق والضبط، فثبت أنه لا بد من تحري الأخبار والبحث عنها لا رفضها دون نظر فيها.

(٨) أي أنه قد يضطر من يناظر المنكر للأخبار إلى إيلامه، ليضطر إلى الإقرار بصحة الأخبار، حيث يقال له: كيف عرفت أنك تتألم؟ فلا يكون سبيله إلى بث ألمه إلا الخبر، حين يخبر الناس بألمه وما يجده في نفسه، ليصدقه الناس ويدفعوا ألمه، ولو عاملوه بالمثل وأنكروا الأخبار ما دفع له قط لأنه لا يدفعه إلا بهذا.

ج. وعَلى مثله[1] قَول المقرين بِعلم العيان وَالْخَبَر المنكرين لعلم الاستدلال على عقله[2]؛ لوجوه الْمَنَافِع فِي الدُّنْيَا ولعواقب مأمولة لَيْسَ عِنْده علم من جِهَة العيان وَالْخَبَر وَإِنَّمَا ذَلِك بالإستدلال[3]، وَمَا فِي ذَلِك من ظنون الْإِصَابَة[4].

وَكَذَا معرفَة صدق الْإِخْبَار وَكذبه[5]. مَعَ مَا يُقَال لَهُ فِي كل شَيْء يعلم مِمَّا لَيْسَ فِيهِ علم الْحس[6]: بِمَ علمت ذَلِك؟ فَإِن قَالَ بالْخبر، يسْأَل عَن معرفَة صدقه وَكذبه[7].

وَيدْخل ذَلِك فِي جَمِيع الملاذ والمضار مِمَّا يتقى وَيُؤْتى[8].

مَعَ مَا كَانَت الضَّرُورَة تلْزم النّظر بِمَا عاين وَسمع ليعلم منشأ الْعَالم أَو حَدثهُ وَقدمه[9].

وَبعد، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي شيْء -يمْنَع الإستدلال لَهُ- خبر فِي الْمَنْع أَو عيان، فَكَأَنَّهُ بالإستدلال يمْنَع القَوْل بِهِ[10]. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّـه.

---

(١) في تناقض المواقف.

(٢) قوله (على عقله) أي: بعقله، وحروف المعاني تقوم مقام بعض، والضمير يرجع للمستدل، والمعنى: المنكرين لعلم الاستدلال بعقولهم متناقضون مثل من سبقهم.

(٣) أي أن معرفته بالمنافع التي يؤمل فيها النفع لا تعلم بالخبر ولا الحس بل بالاستدلال، حتى إن أخبر ببعض المنافع فإنه لا يثبت على الانتفاع بها إلا لإعمال عقله واقتناعه بمنفعتها له.

(٤) أي: أنه قبل إقدامه على الانتفاع بالمنافع فإنه لا يقدم عليها إلا لظنه أنها تنفعه، والظن من عمل العقل.

(٥) وهو إن كان مقرا بعلم الأخبار فإنه مضطر لإعمال عقله للاستدلال على صدق الأخبار أو معرفة كذبها.

(٦) أي أن الأخبار التي لا ترجع إلى الحس لا بد فيها من الاستدلال على صدقها وكذبها بعقله.

(٧) أي: وسيعمل الاستدلال العقلي حين يروم اثبات الصدق أو الكذب.

(٨) أي ويدخل في ضرورة استعمال النظر العقلي كل ما يأتيه الإنسان ويدعه من الملذات والمضار.

(٩) أي: والضرورة تلزمه أن ينظر أيضا في أمر ما يعاينه وما يسمعه حول حدوث العالم أو قدمه ليختار من بين تلك الأقاويل، ولن يكون ذلك إلا باستعمال العقل.

(١٠) أي لا يوجد دليل يمنع من كون الاستدلال أو النظر العقلي من مصادر المعرفة، فلا دليل من الخبر ولا دليل من الحس يمنع ذلك. فهو مضطر لاستعمال الاستدلال لرد الاستدلال !

وَبعد، فَإِن معرفَة إِنْسَان أَو نَار أَو شَيْء بِالَّذِي شوهد مرّة لَا يخرج إِلَّا على الإستدلال بِالَّذِي عرف، وَلَو لم يدله للزمه أَن لَا يُعَامل أحدا قطّ[1].

ثمَّ لَا يقبل تَعْلِيم أحد لِأَنَّهُ لَا دَلِيل عِنْده يعلم أَنه من وَيجوز أَن يُوجد بِخَبَرِهِ أَو لَا[2].

ثَبت أَن كل ذَلِك إستدلال، وَهُوَ لَازم. وَلَا قُوَّة إِلَّا بِاللَّه.

---

(١) أي أن عقل الإنسان يستعمل القياس، فيلحق ما شاهده للمرة الأولى بما عرفه من قبل، ولولا ذلك ما عامل أحدا ولا جرب شيئا، وكل هذا عمل عقلي.

(٢) أي أن منكر الاستدلال لن يقبل تعليم أحد لأنه يتعرف على من يعلمه ون يرشده بالعقللا بغيره، لا سيما في حال غياب الديلي الخبري عن حال المعلم، ويجوز أن يوجد هذا الدليل ويجوز أن لا يوجد فإن لم يوجد فهو مضطر للاستدلال.



الفصل الثاني

نص الإمام البزدوي من كتابه: «أصول الدين»

قال الإمام البزدوي رحمه الله[1]:

[إثبات الحقائق]

١ . مسألة: قال عامة العقلاء: إن للأعيان حقيقة وكذا للمعاني.

- قال بعض الفلاسفة: وهم الذين يلقّبون بالسوفسطائية: ليس لشيء مًّا حقيقة، وهم من جملة الدهرية[2] وإنما حملهم على هذا ليدفعوا الاستدلال أصلا؛ فقالوا: إن ما نراه موجوداً يحتمل أنه معدوم، وما نراه معدوما يحتمل أنه موجود، وما نجده حلوا يحتمل أنه مرّ وما نجده مراً يحتمل أنه حلو، وقالوا: إن المريض يجد الحلو مراً وكذا الإنسان يرى الأرض وقت الهاجرة ماءً في الصيف، وكذا قد يرى الإنسان الواحد اثنين، قالوا: دلَّتنا هذه الدلائل أن: لا حقيقة لشيء ما.

- وعامّة العقلاء قالوا: يضطرّ كلّ عاقل إلي القول بالحقيقة فإن من ضُرب يتوجع، ومن شرب ماءً كثيراً يروي، ومن أكل طعاماً كثيراً يشبع، ومن خرّق ثوباً يتخرّق؛ كذا الدواب تَقِفْن على الحقائق حتى يتحرزن عن المهالك ويتوجّعن بالضرب الموجِع، ويرغبن في أسباب البقاء وينتبذن عن أسباب الفناء؛ فمن أنكر الحقيقة فهو شر من البهائم.

---

(١) اعتمدت في إيراد نص الإمام البزدوي على النسخة التي حققها المستشرق هانز بيترلنس، والتي ضبطها وعلق عليها أحمد حجازي السقا، والمنشورة في المكتبة الأزهرية للتراث، وقد استغرق النص المنقول من صفحة ١٧ وحتى صفحة ٢٤، وقد وضعت عناوين للفقرات غير تلك التي وضعها المحقق أو المعلق، مع الإشارة إلى أن العناوين التي وضعوها لم يميزوها عن النص الأصلي، ومع صعوبة كونها من وضع مؤلف الكتاب لكونها كتبت بأساليب إنشائية حديثة!!

(٢) أي المنكرون لوجود الإله الحق.

- وقولهم: إن الإنسان قد يجد الحلو مراً.
- فيقال لهم: هذا إقرار منكم أن للأشياء حقائق، فإن وجدان الشيء مُراً من إنسان؛ حقيقةٌ منه.
- ثم يقال لهم: قولكم لا حقيقة في العالم. هل هو حقيقة أم لا؟ فإن قالوا: لا. نقول لهم: فيما ذا تخالفوننا؟ فإن قالوا: لا نخالفكم في شيء كُفينا عن شرهم، وإن قالوا: ما قلنا حقيقة. فقد أقروا بالحقيقة وبطل كلامهم.
- ويقال له: إذا قال لا حقيقة في العالم: ماذا قلت؟ فإن قال: لا أدرى. كُفينا المؤنة، وإن قال: قلت لا حقيقة في العالّم. يقال: كان في العالم حقيقة حيث رجعت إلى الكلام الأول لأن الرجوع إلى غير الحقيقة مستحيل.
- وقولهم: إن المريض يجد الحلو مراً، ولهذا يجده الصحيح حلواً، وقولهم: إن الأرض قد تُرى ماءً والواحد قد يرى اثنين.
- فنقول: هذا خيال يظهر له ونحن نقول: بأن الخيال يكون، ولكن الحقيقة أيضاً كائن.

[أسباب المعرفة]

٢. مسألة: اختلف الناس في الأسباب التى يعرف بها العباد الأشياء.

- قال عامةُ أهل السنة والجماعة: هنّ ثلاثة: الحسّ والخبر والاستدلال.
- وقال قوم من الفلاسفه من جملة الدهرية: إن الأشياء لا تُعرف إلا بالحسّ.
- وقال قوم من الروافض وهم الجعفرية: لا تُعرف الأشياء إلا بالحسّ والإلهام.
- وقالت الإمامية من الروافض: لا تُعرف الأشياء إلا بالحسّ والخبر؛ لكن قالوا: خبر من لا يتصورمنه الكذب، وهو الإمام الذى عُصم من الكذب وأخبار الله تعالى وأخبار الرسل - صلوات الله عليهم - دون خبرغيرهم.

أ. فمن قال: لا يقع العلم إلا بالحسّ،

- يقول: إن الأخبار تحتمل الكذب والعلم لا يقع إلا بالصدق فلا يقع العلم بالخبر. وهؤلاء ينكرون الصانع وينكرون الرسل - صلوات الله عليهم - وخبر غير الله تعالى وغير الرسل، يقولون: إنه يحتمل الكذب.

- وكذلك لا يقع بالاستدلال[1]؛ لأن الاستدلال يحتمل الخطأ؛ ولهذا يكون الإنسان زماناً على مذهب ثم يعرض عنه لظهور خطئه عنده.

- فظهور خطئه هو لظهور خطأ استدلاله، وإذا كان محتملاً الكذب للخطأ؛ لا يقع به العلم لأنه لا يقع العلم إلا بالصائب من الدلائل.

ب. وكذا يقول من يقول إن العلم لا يقع إلا بالحس، وبخبر من لا يحتمل خبره الكذب، وبالإلهام لا غير،

- يقول هكذا إلا أنه يقول: إن الله تعالى قد يُلهم الإنسان على شيء من غير سبب، قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢].

- والدليل لأهل السنّة والجماعة: هو أن الأخبار سبب لوقوع العلم بطريق الضرورة، وعليه إجماع العقلاء، فإن الإنسان إذا قال: إني جائع؛ يجب قبول خبره بطريق الضرورة؛ صيانة لروحه، والعقلاء بأجمعهم يقبلون خبره، وكذلك إذا قال: إني مريض. وكذلك إذا ضُرب فصاح. فقيل: لماذا تصيح؟ فيقول: للألم؛ يُقبل خبره وكذلك الأشياء الضارة من النافعة لا تُعرف إلا بالخبر. فلو لم تقبل الأخبار يؤدي [عدم قبولها] إلى فناء العالم.

---

(١) أي: الدليل العقلي.

ج. ويقال لِمَن يقول: إن العلم لا يقع بالخبر،

- مـاذا قلـت؟ فإن قال: قلت إن العلم لا يقع بالخبر، فنقول: إنه قد وقع لك العلم بخبري حيث عُـدت بخبرى إلى ما تقدّمتُ به.

د. وكذا الاستدلال سبب لوقوع العلم بطريق الضرورة،

- فإنـك إذا مـررت بمغارة ليس فيها بناء ثم مررت بهـا بعد ذلك فرأيت فيها بناء مُوقفًـــا تستدل به على الباني ضرورة وإن لم تُشاهد البانى ولا أخبرك به أحد.

- وكذلـك لـو رأى شيئين متفرقينثم رآهما بعد ذلك مجتمعـين؛ يعلم أنهما اجتمعا وإن لم يعاين الاجتماع ولا أخبره بذلك أحد.

- وكذلـك لـو رأى شـيئين مجتمعين ثم رآهمـا متفرقين ولم يعاين الافـتراق؛ يعلم افتراقهما ضرورة.

ه. ويقال لمن يقول إن العلم لا يقع إلا بالحسّ،

- بـم علمت هذا؟ فإن قال: بالحسّ –وليس يُمكنه أن يقول إلأ هذا؟– فإن طريق العلـم عنده الحس لا غير؛ فنقـول: إن ما قلتـه باطل فإنك لو علمت بالحس أن العلـم لا يقع إلأ بالحـس؛ لعلمنا نحن كما علمتُ؛ فإنا نسـاويك في الحس. فإنا نرى جميع ما ترى أنت.

- فإن قالوا: أنتم تعلمون ولكن تكابرون.

- نقابلهـم بمثـل ذلـك. فنقـول: إنكم تعلمون بالحـس أن العلم يقـع بدون لكن تكابـرون، أو تعلمـون أنه لا يمكن أن يُعلم بالحس أن العلم لا يقع إلا بالحس ولكن تكابرون.

- ثم نقول: بأى حس يقع لكم هذا العلم؟ فيستحيرون.

- وقولهم: إن الخبر يحتمل الكذب،

- [نقـول] بلى، كما يحتمل الكذب يحتمـل الصدق؛ فلا يجوز ردة لاحتمال الصدق

لأن الصدق واجب القبول فإذا ترجحت جهة الصدق على جهة الكذب يجب قبوله لاعتبار الصدق وإذا ترجحت جهة الكذب. على جهة الصدق يجب رده لاعتبار الكذب.

- على أن كل خبر لا يحتمل الكذب، و [ليس] كذلك الخبر المتواتر [فإنه] لا يحتمل الكذب، على أن الخبر كما يحتمل الكذب كذلك الحس قد يغلط.

- ثم الحس حجة وهو الذى ليس يغلط فكذلك الخبر يكون حجةً إذا كان صدقا[1]

- وقولهم: بأن الاستدلال قد يخطئ.

- [نقول] بلى ولكن الاستدلال الصحيح الصائب حجةً. ولكن بهذا يخرج عن أن يكون حجةً كالحس. فإن قالوا: بم عرفتَ الصائب من الخطأ؟ فنقول: نعلمه ضرورة كما نعلم الحس الصائب من الغلط. فإنه إذا رأى إنساناً حياً ثم رآه مقتولاً يعلم ضرورة أنه قتله إنسان.

و. أما وقوع العلم بالإلهام،

- فقد يكون ذلك، ولكن من ادعى وقوع العلم به؛ يكون دعواه خالية عن البرهان. فإن من قال: وقع في قلبي أن هذا الشيء حلال ألهمني الله سبحانه وتعالى ذلك. يُقال له: أنت تكذب فيما تقول. وليس له دليل يدل على صدقه. وكذلك قول مَن يقول إنه حرام: إن الله تعالى ألهمني أنه حرام. فليس لأحدهما دليل يرجح قبوله على قبول صاحبه؛ فيؤدى إلى وقوع المناوعة بينهما؛ فيؤدى إلى الفساد.

[الشيء قد يدل على شكله وقد لا يدل]

٣. مسألة: ثم الشيء كما يدل على شكله يدل على خلافه وضده. عند عامة أهل السنة والجماعة، وعامة من يجعل الاستدلال حجة. وبعضهم قالوا: إنه يدل على

(١) إنما يقال هذا لمقابلتهم بعكس دعواهم من باب الإلزام

شكله لا غير، وهو قول بعض الدهرية؛ وغرضهم من هذا: منع الاستدلال على ثبوت الصانع. فإن الصانع ليس بشكل للعالم. والعالم يدل على الصانع – على ما تبين – ثم الدليل على أن الشئ يدل على خلافه وعلى ضده كما يدل على القاتل والبناء على الباني وهو خلافه.(١)

[الحواس وعددها]

٤. مسألة: ثمَ الحواس خمسة عند عامة العقلاء: حاسة السمع وحاسة البصر وحاسة الذوق وحاسة الشم وحاسة اللمس.

- وقال إبراهيم النظام من المعتزلة: إن حس الإنسان واحد وهو وجدانه المحسوسات.

- وهو ليس بشئ؛ فإن الحس كذلك، ولكن السمع غير البصر، وكذا الشمّ غير الذوق. فهى خمسة ضرورة.

- وقال عبّاد من المعتزلة: الحواس سبعة هذه الخمس وحاسة لذة الجماع وحاسة الآلام.

- والصحيح ما قاله عامة العقلاء؛ لأن الحس فعل يكون طريق العلم، والأفعال التى هى طريق العلم هى هذه الخمس؛وهى السمع والبصر والذوق والشم واللمس، أما الجماع فليس طريق العلم، ولا الضرب دليل الألم. وذلك علم يقع ضرورة.

[الأخبار وأنواعها]

٥. مسألة: والأخبار أنواع أيضاً،

أ- منها: ما لا يحتمل الكذب وهى أخبار الله تعالى، وأخبار الرسول عليه

---

(١) أي أن الخالق لا يلزم أن يكون كالعالم في صفاته وخصائصه من حيث الإمكان والحدوث والتغير.

السلام. وأخبار الله تعالى في كتابه، وأخبار الرسول [في] سنن الرسول. وكذا الأخبار المتواترة هى أخبار لا تحتمل الكذب عند عامة «أهل القبلة» وعند «النظام» من «المعتزلة»: الخبر المتواتر يحتمل الكذب.

ب- وسائر الأخبار تحتمل الكذب. وقد ذكرنا هذا في أصول الفقه.

[تعريف العلم]

٦. **مسألة**: قال عامّة أهل السنة والجماعة، العلم: هو إدراك المعلوم على ما هو به.

- وقالت المعتزله العلم: هو اعتقاد الشئ على ما هو به مع سكون النفس إليه وقرارها عليه؛ لأن عندهم: ليس لله تعالى علم إنما العلم للعباد.

- وعندنا: لله تعالى علم -على ما نبين- وما ذكرنا من الحد مستقيم في حق الله تعالى وفى حقّ العباد، وما قاله «المعتزله» مستقيم في حق العباد لا غير. وإذا تكلمنا بعد هذا أن لله تعالى علما؛ تبين أن الحد الصحيح ما ذكرنا ونُبطل حدّهم.

- وبعض «أهل السنّة والجماعة» قالوا. إن العلم معرفة المعلوم على ما هو به.

- وبعضهم قالوا. تبيُّن المعلوم على ما هو به.

- وبعضهم قالوا ما ذكرنا. وهو أحسن.

- وبعضهم قالوا: معرفة الشئ على ما هو به.

- وهو باطل؛ فإنه يتصل بمذهب «المعتزله» فإن المعلوم معدوم عند الجميع، وهو ليس بشئ عند أهل السنة والجماعة، وهو شئ عند المعتزله.

- وبعضهم صححوا هذا الحد وقالوا: إن المعدوم إنما يُعلم إذا قُدر موجوداً، فيعلم وهو موجود، والموجود ش.

- ولكن مع هذا؛ تركُ هذه العبارة واجب؛ فإنه يوهم [صحة] مذهب «المعتزلة» ولا حاجة إليه.

[أنواع العلوم]

٧. مسألة: ثمَّ العلوم أنواع:

أ – علم ضروري.

ب– وعلم مكتسب.

ج– وعلم مطلق لا ضروري ولا مكتسب

عند «أهل السنة والجماعة».

– وعند «المعتزلة» نوعان: ضروري، ومكتسب.

أ – فالذي هو ضروري: كالعلم الواقع بالحواس والآلام واللذات.

ب_ والذي هو اختياري ومكتسب: ماله فعل في حصوله ولا يحصل إلا بضرب تعب ومشقة، وهو العلم الحاصل بالخبر والاستدلال. وكذلك ما يُعلم ضرورة أنهما لا يكونان متفرقين حال اجتماعهما، وكذا المتفرقان يُعلم ضرورة أنهما لا يكونان مجتمعين حال افتراقهما.

– وأما العلم الذي ليس بضروري ولا اختياري: فهو علم الله تعالى.

– وعند «المعتزله» العلم نوعان: ضروري واختياري، وأنهم لا يرون العلم لله تعالى – على مانبين –.

– وبعض الناس قالوا: علم العباد كله ضروري؛ فإنه إذا أخبره إنسان بخبر وتأمل في ذلك وثبت صدقه؛ يقع له العلم ضرورة، وكذا إذا استدل على شيء؛ يقع له العلم ضرورة.

– ولكن الصحيح ما قلنا؛ لأنه وإن كان هكذا لكن لا يقع العلم بالاستدلال والخبر إلا بنوع اختيار وكسب منه؛ فسميناه اختيارياً ومكتسباً.

الفصل الثالث

نص الإمام أبو معين النسفي من كتابه: «التمهيد لقواعد التوحيد»

قال أبو المعين النسفي:

«فصل في إثبات الحقائق والعلوم[1]

١. حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق؛ لأن من نفاها كان نفيه إياها تحقيقا منه للنفي، فكان في نفيها عين ثبوتها، فكانت ثبوتها ضرورة.

٢. ثم أسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس الخمس والخبر الصادق والعقل.

أ. أما الحواس فهي: السمع والبصر والشم والذوق واللمس.

وكل حاسة منها ما يوقف على ما وضعت هي له[2]، ولا وجه إلى إنكار وقوع العلم بها؛ لما أن من أنكر ذلك عرف هو بنفسه عناده ومكابرته فضلا عن غيره؛ إذ العلم ثابت بطريق الضرورة، وجحد الضروريات مكابرة.

ب. والخبر الصادق على نوعين:

أحدهما: الخبر المتواتر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب عادة، وهو موجب للعلم الضروري.

فإن العلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية، والبلدان النائية ثابت ضرورة، ولا وجه لمن وقع بها العلم إلى دفع ذلك عن نفسه.

---

(١) النص منقول من كتاب التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي الذي حققه عبد الرحمن الشاغول ونشرته المكتبة الأزهرية للتراث، ويقع النص المنقول من صفحة ١٦ وحتى صفحة ١٨. وقد صححت النص قدر المستطاع فلم ننقله كما هو.

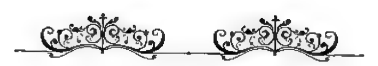
(٢) أي أن لكل حاسة ما يناسبها من العلم فالأذن تعلم السموعات لا المبصرات! وهكذا.

والثاني: خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، وهو موجب للعلم الاستدلالي.

والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات، وإنما الاختلاف بينهما في أن الضروري يثبت بدون الاشتغال باكتسابه والاستدلالي لا يثبت ما لم يوجد الاستدلال.

ج. وأما العقل فهو سبب للعلم أيضا، ثم ما يثبت منه بالبديهة فهو ضروري أيضا كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه، وما يثبت بالاستدلال فهو اكتسابي.

لا وجه إلى إنكار كون العقل والنظر من أسباب العلم؛ فإن من دفع بالاستدلال العقلي فكان نافيه مثبتا، فكان ثابتا ضرورة، ولا سبيل لنفيه إلا إثباته؛ ولأن من سلك طريقة النظر وراعى شرائط الاستدلال في المقدمات كلها أفضى به إلى العلم، وبإفضاء الشيء إلى الشيء يعرف أنه طريقه.



الفصل الرابع

نص الإمام أبو المعين النسفي من كتابه: «تبصرة الأدلة»

يقول أبو المعين النسفي رحمه الله[1]:

الكلام في تحديد العلم

١. اختلف أهل الكلام في تحديد العلم:

[تعريفات المعتزلة: تعريف البلخي والرد الإجمالي عليه]

أ. فزعم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي[2] أنه: **اعتقاد الشيء على ما هو به.**

ولم يرض به غيره من المعتزلة. وزعموا أنه باطل: باعتقاد العامي الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وصحة الرسالة. فإن هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو به؛ لأن ما اعتقده على ما اعتقد. ومع ذلك ليس هذا الاعتقاد بعلم؛ لأن العلم المُحْدَث لابد من أن يكون:

- ضروريا، **كالعلم الثابت بالحواس الخمس**، التى هي حاسة السمع والبصر

---

(١) اعتمدت على النسخة التي حققها الدكتور حسين آتاي ونشرتها رئاسة الشؤون الدينية بتركيا، ١٩٩٣م، ويقع النص المنقول من الصفحة التاسعة إلى الصفحة السابعة والثلاثين. وقد صححت أشياء لا يستقيم النص بدونها وكلمات دونت خطأ يلحظها المقارن والمتأمل.

(٢) قال الحافظ ابن حجر (لسان الميزان ٤/ ٤٢٩ ت: أبو غدة): «عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي أبو القاسم الكعبي. من كبار المعتزلة وله تصنيف في الطعن على المحدثين يدل على كثرة اطلاعه وتعصبه.وتوفي سنة ٣١٩هـ. وذكر المصنف في تاريخ الإسلام أنه كان داعية إلى الاعتزال. وعن جعفر المستغفري أنه قال: لا أستجيز الرواية عنه، وأنه دخل نسف فأكرموه إلا الحافظ عبد المؤمن بن خلف فإنه كان يكفره ولم يسلم عليه لما دخل البلد، فمضى الكعبي إليه فوجده في محرابه فسلم فلم يلتفت إليه، ففطن فحلف من بعيد بالله عليك أيها الشيخ أن لا تقوم ودعا قائما وانصرف دافعا للخجل عن نفسه. ومات في جمادى الآخرة.»أ.هـ.

والشم والذوق واللمس- **والثابت بالبديهة**، كالعلم باستحالة وجود جسم واحد في حالة واحدة في مكانين؛ وكون الشئ أعظم من جزئه.

- **أواستدلاليا**، كالعلم بحدوث العالم وثبوت الصانع.
- ولا استدلال مع هذا العامي، والعلم بهذه الأمور ليس بضروري[1].

[تعريفات المعتزلة: تعريف أبو هاشم والرد الإجمالي عليه]

ب. فرام أبو هاشم[2] التخلص عن هذا الإلزام؛ فزاد عليه شريطةً[3]، فقال: العلم اعتقاد الشئ على ما هو به، **مع سكون النفس إليه**.

- ولاتخلص له بهذا عن الإلزام؛ لأن العامى ساكن النفس على هذا الاعتقاد مطمئن القلب عليه، لا اضطراب له فيه، حتى أن إنسانا لو رام إزالته عن هذا الاعتقاد لقصد العامي إراقة دمه وإتلاف مهجته.

[تعريفات المعتزلة: تعريف أبو علي الجبائي والرد الإجمالي عليه]

ج. وزعم أبوه أبو على الجبائى[4]: أنه اعتقاد الشئ على ما هو به **عن ضرورة أو الدليل**.

---

(١) والمعنى أن ما عند العامي اعتقاد للشيء على ما هو به ولا يسمى علما لأن العلم الحادث ينقسم إلى قسمين، وما عند العامي ليس بأحدهما!

(٢) قال الأدنه وي (طبقات المفسرين، ص٦٢. وينظر: طبقات المفسرين للسيوطي ١ / ٨٨): «من رؤوس المعتزلة له تصانيف وتفسير، قال ابن درستويه: اجتمعت مع أبي هاشم فألقى علي ثمانين مسألة من النحو ما كنت أحفظ لها جوابا»أ.هـ.

(٣) أي زاد شرطا يخرجه من الإلزام السابق

(٤) أبوعلى الجبائي (ت: ٣٠٣هـ)، وهو من رجال الطبقة الثامنة واسمه محمد بن عبد الوهاب الجبائي يقال «كان فقيها ورعا زاهدا جليلا نبيلا، ولم يتفق لأحد من إذعان طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة بعد أبي الهذيل مثله، بل ما اتفق له هو أشهر أمرا وأظهر أثرًا»

يقول الملطي في (التنبيه والرد) بعد ذكر الجاحظ وعباد بن سليمان: «ثم لم يقم للمعتزلة إمام مذكور بالبصرة ولا بغداد إلى أن خرج أبوعلي محمد بن عبد الوهاب بكور جُبَّى بين البصرة والأهواز وكان لقي الشحام بالبصرة قبل خروج علي بن محمد الشحام صاحب أبي الهذيل فتعلم منه، =

- وهـذا أيضـا فاسـد في التحديد. إذ هو تقسـيم العلـم المحـدث دون تحديده[1]؛ لأن مـن شرط صحـة التحديد أن يوجد جميع صفـات الحد في كل فرد من أفراد المحدود. إذ من شرطه الاطراد والانعكاس؛ ليحصل بهما الجمع والمنعُ. إذ الحد ما يجمع جميع محدوده ويمنع غيره عن مشـاركته[2]. ولن يحصل هذا إلا باشتمال الحد على جميع أفراد المحدود.

وفيما قسَّم لا يوجد هذا المعنى؛ فإن علما ما لايكون عن الضرورة والاستدلال جميعا. وما كان من العلوم ضروريا لا يكون استدلاليا. وما كان منه استدلاليا لايكون ضروريا..

فلو كان اعتقاد الشئ على ما هو به عن ضرورة علما لأنه اعتقاد الشئ على ما هو به عن ضرورة، لخرج الاستدلالي عن كونه علما لخروجه عن الحد[3]. ولو بقى علما مع خروجه عن الحد؛ لبطل الحد لخروجه عن أن يكون جازما. وكذا الاعتبار في العلم الاستدلالي.

= فخرج لا شبيه له ووضع أربعين ألف ورقة في الكلام ووضع تفسير القرآن في مائة جزء وشيئا، لم يسبقه أحد بمثله، وسهل الجدال على الناس»

وهو «شيخ المعتزلة كان رأسا في الفلسفة والكلام أخذ عن يعقوب الشحام البصري وله مقالات مشهورة وتصانيف وتفسير، أخذ عنه أبو هاشم والشيخ أبو الحسن الأشعري، ثم أعرض الأشعري عن طريق الاعتزال وتاب منه، ومات الجبائي في سنة ثلاث وثلاثمائة».

ينظر: طبقات المعتزلة ص٨٠، (طبقات المعتزلة، أحمد بن يحي المرتضى، تحقيق سوسته ديفلد فلزر، ص٥٦، ٥٧، ط٢، ١٩٨٧، بيروت لبنان)

وينظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبي الحسين محمد بن أحمد بن عبدالرحمن الملطي الشافعي، ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري ص ٣٩، ٤٠، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط٢، ١٩٧٧.

وينظر: طبقات المفسرين الأدنه وى، ص٦٢. وينظر: طبقات المفسرين للسيوطي ١ / ٨٨

(١) أي: أن قوله ذاك ليس تعريفا بل تقسيم للعلم.

(٢) أي: جمع كل أفراد المعرف ومنع غيرها من الدخول معها.

(٣) أي أن ما وضعه من تعريف لا يشمل كل أفراد المعرف لأن ما هو من العلم ضروري لا يكون استدلاليا والعكس.

والذي يدل على بطلان الحدود المقسمة: أن التقسيم وضع لمعرفة الكليات بوساطة الجزئيات. ويُسمى هذا عند أهل المنطق استقراء. والتحديد وضع لمعرفة الجزئيات بوساطة الكليات. ويسمى هذا برهانا. فمن جعل الأمرين بابا واحدا فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق.

[الرد الإجمالي على التعريفات الثلاثة]

٢. ثم الذي يبطل الحدود الثلاثة:

أ. أنها عُلِّقت بالشيء. ولن يستقيم هذا إلا بأحد الأمرين:

- إما أن يُجعل المعدوم شيئا؛ لكونه معلوما[1]، كما هو مذهب المعتزلة[2].

---

(١) أي أن تعريفات العلم السابقة تستلزم العلم بالشيء قبل العلم به وهذا لا يتسق إلا على القول بشيئية المعدوم أي وجوده في الذهن قبل الخارج لانفصال الماهية عن الوجود عند المعتزلة، وهذا إن صح في العلم الإلهي فإنه لا يصح في العلم الإنساني.

(٢) أول من قال بشيئية المعدوم من المعتزلة هو يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام ثم تابعه معتزلة البصرة، ونفاها بعض المعتزلة كالعلاف وأبي الحسين البصري والكعبي ومتبعوه من معتزلة بغداد ومذهبهم موافق لأهل السنة القائلين بأن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض.

وجمهور المعتزلة يرون أن المعدوم الممكن شيء وأن له ثبوتا وتقررا في الخارج، وهذا الثبوت ليس هو الوجود بل هو أمر قبل الوجود، فالوجود عندهم زائد على الماهية وهما متغايران وينفصلان، والماهية لا تسمى موجودا لأنها فاقدة له منفصلة عنه، بل تسمى شيئا رغم أنها معدومة: أي لم توجد بعدُ!

والمعتزلة بحثوا هذه المسألة في ضوء دراستهم لصفة العلم الإلهي من حيث أزلية الأشياء قبل وجودها، كما درسوها ضمن دراستهم للعلم الإنساني باعتبار إمكانية تصور المعدوم في الذهن.

أما الأشاعرة والماتريدية فإنهم نظروا لها في إطار العلم الإنساني وقالوا: إنه لا يعلم إلا الموجود، وألزموا المعتزلة بقدم العالم، وفي هذا يقول الإمام الماتريدي(التوحيد، ص٨٦، ط خليف): «قَالَت الْمُعْتَزلَة الْمَعْدُوم أَشْيَاء وشيئية الْأَشْيَاء لَيست بِاللَّـه وَباللَّـهِ إخْرَاجهَا من الْعَدَم إِلَى الْوُجُود. قَالَ أَبُو مَنْصُور رَحمَه الله: فَعَلَيْهِم فِي ذَلِك تَحْقِيق الْأَشْيَاء فِي الْأَزَل لَكِنَّهَا مَعْدُومَة ثمَّ وجدت من بعد، وَفِي تَقْدِيمهَا نفى التَّوْحِيد لما كَانَت الْأَشْيَاء بعد مَعْدُومَة فاختلفا فِي الْخُرُوج والظهور وَإِلَّا فَهِيَ فِي الْقدَم أَشْيَاء مَعْدُومَة فصيروا مَعَ الله أغيارا فِي الْأَزَل، وَذَلِكَ نقض للتوحيد. وَفِيمَا قَالُوا: قدم الْعَالم؛ لِأَنَّهُ الْأَشْيَاء سوى الله والمعدوم أَشْيَاء سواهُ لم يزل وَفِي ذَلِك مُخَالفَة جَمِيع الْمُوَحِّدين =

• وإما أن يكون المعدوم غير معلوم، كما هو مذهب هشام بن عمرو. وبقيام الدلالة على بطلان المذهبين جميعا، يبطل هذا التحديد.

ونقيم الدلالة بعد هذا على بطلانهما إن شاء الله تعالى.

- ونُوقِضوا بالعلم باستحالة المحالات. فإن ما يستحيل وجوده من الشريك والصاحبة والأولاد لله تعالى، تعلم استحالته وذلك ليس بشيء بالإجماع؛ لأن اسم الشيء عندهم يقع على معدوم هو جائز الوجود لا على ما يستحيل وجوده.

ب. وكذا في هذه الحدود كلها. **جَعْل العلم اعتقادا.**

وهو فاسد من وجوه:أحدها: أن العلم لو كان اعتقادا لكان العالم معتقدا إذ هو اسم مقدر من المعنى. هذا كما أن القعود لما كان جلوسا كان القاعد جالسا.

ج. فبعد هذا نقرر الكلام من وجهين:

أحدهما: أن الله تعالى لما استحال أن يوصف بكونه معتقدا؛ استحال أن يوصف بكونه عالما وهذا محال.

والآخر: أنه تعالى لما كان عالما بدليل الشرع والعقل كان معتقدا؛ وهو أيضا فاسد، وثبت أنه عالم وليس بمعتقد.

فدل أن العلم ليس هو الاعتقاد.

د. والآخر أنهم إنما يجعلون العلم اعتقادا ليتمكنوا من دفع علم الله تعالى؛ استحالة اتصافه تعالى بالاعتقاد.

وحيث ثبت بالدلائل الموجبة أن الله تعالى له علم على مانبين في مسألة الصفات، ويستحيل أن يكون ذلك العلم اعتقاد، كان ذلك دليلا على بطلان هذا التحديد.

= فِي إنْشَاء الله تَعَالَى الْأَشْيَاء من لَا شَيْء وعَلى قَوْلهم إنَّمَا هُوَ إنْشَاء بِمَعْنى الإيجاد وَإِلَّا فَهِيَ أَشْيَاء قبل الْإِنْشَاء. وَالله الْمُوفق»أ.هـ.

وينظر: فكرة شيئية المعدوم عند المتكلمين، يوسف الصديقي، مكتبة الحكمة، قطر.دون تاريخ.

[تعريفات المعتزلة: بقية التعريفات، والرد عليه]

٣. وبهذين الجوابين يبطل قول النَّظَّام أن العلم: حركة القلب لوجدان ما يجد.

وقول من يقول في تحديد العلم أنه: رؤية القلب المنظور إليه.

والآخر: أن الاعتقاد هو ربط القلب على شيء.

- فإن الاعتقاد والعقد لفظان ينبئان عن معنى واحد. يقال عقد واعتقد. والعقد هو تركيب بعض أجزاء جسم على بعض وضم جسم إلى جسم. وذلك مما لا يتحقق في القلب لاستحالة ربط بعض أجزاء القلب على البعض. فهو إذاً لفظ يستعمل مجازا في هذا.

واستعمال الألفاظ المجازية في التحديد مُضاد لِما وضع له التحديد. فإنه وضع للإبانة والإعلام.ولا تخلو الألفاظ المجازية عن ضرب لبسٍ؛ لانصراف الأوهام عند سماع الألفاظ إلى محالِّها التي وضعت هى لها حقيقة دون مانُقِلت هي إليه بضربِ دليل.

واستعمال ما فيه الالتباس عند إرادة الإعلام، والعدول عما لا التباس فيه من حقائق الألفاظ، مُضاد للغرض الذى وضع له التحديد.والله الموفق.

[تعريفات الأشعرية للعلم: تعريف الباقلاني، وتضعيفه]

٤. وذكر القاضي أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الأشعرية أن العلم: هو معرفة المعلوم على ما هو به.

- وهو أيضا فاسد؛ لأن العلم لو كان معرفة، لكان العالم عارفا، والله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف.

ولا يلتفت إلى قول بعض الكرامية: أن الله تعالى يوصف بأنه عارف كما يوصف بأنه عالم؛ لاتحاد العلم والمعرفه.

- لما أن هذا خلاف إجماع المسلمين.

- ولأن المعرفة اسم للعلم المستحدث لا لمطلق العلم، يقول عرفت فلانا أى

استحدثت به علما.كذا ذكره بعض الناس.

وقيل هي [أي المعرفة]: الانكشاف عن شي بعد لبس وتوهم.

وقال زهير شعرا:

وقفتُ بها من بعد عشرين حجة.. فلأياً عرفتُ الدار بعد توهُم.

وقال عنترة:

هل غادر الشعراء من متردم.. أم هل عرفت الدار بعد توهم.

فعلى هذا نزلت المعرفة من العلم منزلة القصد من الإرادة.

وقال بعض أهل اللغة: بأن العلم اسم شامل على ما يتعلق بالمعنى في الجملة وما يتعلق به في التفصيل. والمعرفة اسم لما يتعلق بالمعنى في التفصيل بانه:

أنك تقول: أعلمُ زيداً، كما تقول: أعرِف زيداً. فيتعلقان بذات زيد منفصلا عن خبر يتعلق به. وتقول: علمت زيدا عالما؛ فيتعلق العلم بمعنى الجملة المركبة من المبتدأ والخبر. ولا يقال: عرفت زيداً قائما. إلا إذا أريد بقولك قائما الحال لا الخبر. فلو تحققت هذه العبارة في الفرق لبطل تحديد أحدهما بالآخر. وعلى هذا ينبغي أن يجوز وصف الله تعالى بأنه عارف لتعلق علمه بالمعلومات على التفصيل إلا أن الامتناع عنه لعدم ورود التوقيف.

[تعريفات الأشعرية للعلم، تعريف ابن فورك، وتضعيفه]

٥. وذكر أبوبكر بن فورك أن العلم: صفة يتأتي بها من القادر إحكام الفعل وإتقانه.

- وهذا التحديد لا يطرد؛ فإنا علمنا بالقديم تعالى وبصفاته وبالمحالات. ولا يأتي بهذا العلم إحكام الفعل وإتقانه. فإذاً لا تاثير لهذا النوع من العلم في إحكام الفعل وإتقانه.

[تعريفات الأشعرية للعلم: تعريف بعض الأشعرية، وتضعيفه]

٦. وبعض الأشعرية قال: إنه درك المعلوم على ما هو به.

- وهو فاسد؛ لأن لفظة الدرك مشتركة. يقال: أدركه إذا أحاط به، وأدركه إذا لحق به، وأدركه اذا فهمه، وأدركت الثمار إذا نضجت.

وكذا الله تعالى يعلم ولا يدرك، إذ الإدراك: عبارة عن الإحاطة بحدود الشئ ونهاياته.

على ما نبين حقيقة هذا في مسألة الرؤية إن شاء الله تعالى.

[تعريفات الأشعرية للعلم: تعريف الإسفراييني، وتضعيفه]

٧. وبعض مشايخنا، رحمهم الله، قال في حدة: إنه تبين المعلوم على ما هو به. وقيل هو اختيار أبي إسحق الاسفرابيني، رحمه الله، كذا حكى عنه بعضُ أصحابه من أهل ديارنا.

- وهو فاسد؛ لأن الله تعالى يقال له عالم ولا يقال له متبين، ولأن التبين مشترك يقال: تبينت الأمر أي علمت، وتبين لي أي ظهر.

ومن خاصية اللفظة المشتركة: بقاء الالتباس عند سماعها إلي أن يُعَيَّن المراد بها بالدليل. وهذا يضاد الغرض من التحديد، وهو الإعلام بحقيقة المحدود على ما مَرَّ.

[تعريف الإمام الأشعري، ومن نحا نحوه]

٨. والمحكى عن الأشعرى أن العلم: ما أوجب العالم، أى حقق له الوصف بأنه عالم.

وبعض أصحابه عبر عن هذا المعنى فقال: العلم صفة يشتق لمن قام به الوصف بأنه عالم.

وتارة يقولون العلم: هو الوصف الذى من قام به كان عالما.

وهذه اللفظة هي اختيار أكثر أصحابه.

- وهو لفظ يحيط بجميع المحدود ويمنع ما وراءه عن الدخول تحته.

- والخصوم يقولون: هذا منكم تعريف الشئ بما يتعرف هو به، فإنكم إذا سئلتم

- وهو فاسد؛ لأن لفظة الدرك مشتركة. يقال: أدركه إذا أحاط به، وأدركه إذا لحق به، وأدركه اذا فهمه، وأدركت الثمار إذا نضجت.

وكذا الله تعالى يعلم ولا يدرك، إذ الإدراك: عبارة عن الإحاطة بحدود الشئ ونهاياته.

على ما نبين حقيقة هذا في مسألة الرؤية إن شاء الله تعالى.

[تعريفات الأشعرية للعلم: تعريف الإسفراييني، وتضعيفه]

٧. وبعض مشـايخنا، رحمهم الله، قال في حدة: إنه تبين المعلوم على ما هو به. وقيل هو اختيار أبي إسحق الاسفرابيني، رحمه الله، كذا حكى عنه بعضُ أصحابه من أهل ديارنا.

- وهـو فاسـد؛ لأن الله تعالى يقال له عـالم ولا يقال له متبين، ولأن التبين مشـترك يقال: تبينت الأمر أي علمت، وتبين لي أي ظهر.

ومن خاصية اللفظة المشتركة: بقاء الالتباس عند سماعها إلي أن يُعَيَّن المراد بها بالدليل. وهذا يضاد الغرض من التحديد، وهو الإعلام بحقيقة المحدود على ما مَرَّ.

[تعريف الإمام الأشعري، ومن نحا نحوه]

٨. والمحكى عن الأشعرى أن العلم: ما أوجب العالم، أى حقق له الوصف بأنه عالم.

وبعض أصحابه عبر عن هذا المعنى فقال: العلم صفة يشتق لمن قام به الوصف بأنه عالم.

وتارة يقولون العلم: هو الوصف الذى من قام به كان عالما.

وهذه اللفظة هي اختيار أكثر أصحابه.

- وهو لفظ يحيط بجميع المحدود ويمنع ما وراءه عن الدخول تحته.

- والخصوم يقولون: هذا منكم تعريف الشـئ بما يتعرف هو به، فإنكم إذا سئلتم

عن العلم عرفتموه بالعالم، فقلتم ما أوجب العالم أو ذكرتم إحدى العبارتين الباقيتين وهذا تعريف العلم بالعالم. ثم اذا سئلتم عن العالم قلتم: العالم من قام به العلم أو من له العلم. فقد عرفتم العلم بالعالم والعالم بالعلم.

والشيء متى عرف بما يعرف به بقي كل واحد منهما مجهولا، كمن قال جاءني زيد. فقيل له ومن زيد؟ فقال: ابن عمرو. فقيل له ومن عمرو هذا؟ فقال: أبو زيد. بقي كل واحد منهما مجهولا ولا تحصل المعرفة بأحدهما.

[رفع الإشكال عن تعريف الأشعري ومن نحا نحوه]

٩. والخصوم يصولون على الأشعرية بهذا الاعتراض.

- وما يمكن أن يدفع به هذا الإشكال ويتخلص عن هذه الاستحالة بأن يقال: **إن هذا الاعتراض صدر عن الجهل بما وضع له الحد**. وبالوقوف على ما وضع له التحديد يظهر بطلانه.

وبيان هذا: أن العلم بأمر ما قد يكون علما به مطلقا مبهما من غير وقوف من علمه على الحقيقة التي بها يمتاز المعلوم عن غيره مما يناسبه أو يقاربه.

وقد يكون علما حقيقيا وقف من علمه على الحقيقة التى بها يمتاز المعلوم عما يناسبه أو يقاربه كعلم عامة الخلق أن زيدا آدمي، وهو علم ثابت على طريق التيقن لا ارتياب للعالم فيه، ولا اضطراب لقلبه ولا اعتراض عليه للشكوك، ولا اعتراء للخواطر الموجبة للتردد.

ثم هو مع هذا، علم مبهم مطلق لاوقوف للعامى على الحقيقة التي بها يمتاز الادمى عما يناسبه في القوة الحيوانية ويقاربه في اشتراكه إياه في العقل والنطق.

وبمثل مَن عَلِم من حذاق المتكلمين أو الفلاسفة الآدمي بحقيقته التى بها يمتاز عن غيره كمن علمه به علما حقيقيا.

ولست أعنى بهذا أن علم العامي يكون زيد آدميا ليس بعلم حقيقة. بل هو علم

حقيقة ينافي الجهل والظن والشك وجميع أضداد العلم، إنما أعني به أنه مع هذا العلم ليس بواقف على حقيقته التى بها يمتاز عمن ليس بآدمي.

والمتكلمون يعلمون أنه آدمي، ويعلمون مع هذا تلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غير الآدمي.

وإذا ثبتت هذه المقدمة؛ فنقول إن التحديد ما وضع لإثبات العلم المبهم المطلق، بل هو حاصل لمن لا علم له بالحد بل وضع لاثبات العلم بتلك الحقيقة/ التي بها يمتاز عن غيره، ولهذا يحصل به جميع أجزاء المحدود ومنع غيره عن مشاركته فيه؛ واذا كان كذلك كان العلم معلوما عند كل أحد على طريق الإبهام والإطلاق.

وكذا العالَم كان معلوما عندهم على طريق الإبهام والإطلاق؛ فإن العامي يعرف أن زيدا عالم بصناعة كذا، وأن له بها علما، وكذا كل أحد يعلم من نفسه أنه عالم بمعلومات كثيرة وأن له بها علما، وإن كان لا يعلم حقيقة العلم التى بها يمتاز عن غيره، فوقعت الحاجة إلى بيان تلك الحقيقة. وكذا في حق العالم فاختلفنا في بيان تلك الحقيقة.

[التعريف المختار للعلم، السالم عن الاعتراض]

١٠ . فقلنا نحن: حقيقة العلم أنه يوجب كون من قام به عالما،

أو هو: الوصف الذي من قام به كان عالما.

وهذا لأنا عرفنا العلم والعالِم على الاطلاق، غير أنا جهلنا الحقيقة التي بها يمتاز كل واحد منهما عن أغيارهما.

فتأملنا، فعلمنا أن العالم ما كان عالما لكونه أسود وقيام ما السواد به لأنا نشاهد السواد في أجسام ليست بعالمة. وكذا في البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والطول والقصر. وكذا في الطعوم والروائح كلها. فظهر أنه ما كان عالما إلا لقيام العلم به فكان هذا حقيقة العالِم.

وكذا **العلم**، تأملنا فيه، فعلمنا أنه لا يوجب كون من قام به متحركا ولا ساكنا ولا مجتمعا ولا مفترقا ولا أسود ولا أبيض، فعلمنا أن حقيقته أنه يوجب كون من قام به عالما؛ إذ لا أثر له إلا هذا.

فظهر بالتأمل في أحوال ما هو معلوم في نفسه الحقيقة التى بها يمتاز عن غيره. فإذاً عرفنا حقيقة كل واحد منهما بالتأمل في أحواله وأوصافه لا بصاحبه، بعد ما ثبت علمنا بكل واحد منهما على الإطلاق بخلاف ما أوردوا من المثال. فإن زيدا وأباه كل واحد منهما مجهول الذات، فلا تحصل معرفة كل واحد منهما بصاحبه. والله الموفق.

[تعريف آخر لبعض الماتريدية]

١١. ومن أصحابنا من قال: إن العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو.

وهذا التحديد أخف مؤونة وأقطع لشعب الخصوم.

[تعريف الإمام الماتريدي للعلم]

١٢. والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي، رحمه الله، يشير في أثناء كلامه إلى أن العلم: صفة يتجلي بها لمن قامت هي به المذكور.

ولم يأت بهذه العبارة على هذا النظم والترتيب.

وهو حد صحيح يطرد وينعكس، ولايرد عليه شئ من الاعتراضات المفسدة. يعرف ذلك بالتأمل.

والله الموفق.

الكلام في إثبات الحقائق والعلوم

[منكرو الحقائق]

١٢. واذا عُرف حد العلم وحقيقته؛ نقول: أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء سوى طائفة من الأوائل تجاهلت ورضيت لنفسها رتبة تستنكف البهائم

عنها، فزعمت أن لا حقيقة لشئ ولا علم بشئ، وإنما هى ظنون وحسبانات.

وأجمع العقلاء على أن لا مناظرة بيننا وبين من هذا قوله:

أ. لأن فائدة المناظرة أن تثبت بالدلائل صحة قول وبطلان قول آخر.

والعلم الحاصل عن النظر في الدلائل وإن كان يبلغ النهاية في القوة فطريقه أخفي من طريق علم الحواس والبدائه. ومن بلغ في الوقاحة والعناد مبلغا لا يبالي من إنكار ما ثبت من العلوم والحقائق بالحواس وبدائه العقول لا يرجي منه قبول العلم الثابت بالاستدلال.

ب. ولأن المناظـرة إنـما تكـون بـين اثنـين، إذا كان بينهـما أصول مسـلمة حكمها الإثبات وأصول أخر مسـلمة حكمها النفي. ووجد فرع له شـبه بكلا النوعين مـن الأصـول بوجه من الوجـوه، فيختلف اثنـان أن إلحاقه بـأي الأصلين أولي وشبهه بأيهما كان بوصف العلة، وبأيهما كان بوصف الوجود.

أعني ما وجد اتفاقا من غير أن يكون له علة الحكم الثابت في الأصل فيناظران ليظهر وصف العلة من وصف الوجود الواقع اتفاقا فيلحق بالأصل الذي يشاركه في وصف علة الحكم الثابت فيه.

وإذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة أصل مُجمع عليه لا يتصور مناظرتهم.

[كيف نتعامل معهم؟]

١٣. ولكن ينبغي أن:

أ. يعاقبـوا بقطـع الجوارح والضرب المبرح ومنع الطعام والشراب. فإذا اسـتغاثوا وضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطـش. إنـما ذلك كله حسـبان وظن منكـم، وهو في الحقيقة إيصـال الراحة إليكم وإنعام عليكم إلى أن تتركوا العناد وتقروا بالحقائق.

ب. ثم هم بإنكارهم العلوم والحقائق مقرون أن لا حقيقة لقولهم ومذهبهم وأنهم

لا يعلمون صحة مذهبهم وبطلان قول خصومهم. ومن أقر ببطلان مذهبه كفى خصمه مؤونة مجادلته ومناظرته معه.

ج. وكذا بقاؤه إلى هذه المدة دليل أنه يعرف الحقائق. إذ لو لم يكن عالما بأسباب البقاء فاجتلبها وبأسباب الهلاك فاجتنبها لما تصور بقاؤه بل تلف بأوهى مدة. فإن من لم يتناول الأغذية ولم يلبس الثياب الدافعة لمعرة الحر والبرد ولم يتحرز عن اقتحام النيران المضطرمة وإسقاط نفسه من الامكنة المرتفعة ومقاربة الأفاعي الناهشة والعقارب اللادغة لتلف من ساعته. فدل بقاؤهم إلى هذه المدة على علمهم بحقائق الأشياء.

د. وكذا قولهم لا حقيقة للأشياء، تحقيق منهم لنفي الحقائق، فكانوا مبطلين مقالتهم بنفس مقالتهم.

[الأصل الذي يعتمد عليه منكرو الحقائق، وإبطاله]

١٤. وشبهتهم: أن أعلى أسباب العلم عندكم الحواس الخمس، وهي لا تصلح سببا له؛ لأن قضاياها متناقضة، فإن الممرور يجد العسل مراً وغيره يجده حلوا. والأحول يرى الشيء شيئين وغيرهُ يراه واحدا. وذلك كله عمل الحس. وما تناقضت قضاياه كل هذا التناقض لا يصلح دليلا لشيء فضلا عن أن يكون سببا مثبتا.

وهذه الشبهة تدل على أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها، غير أنهم يعاندون؛ فإنهم لو لم يعرفوا الحواس أنها ما هي، وأن قضاياها متناقضة، وأن ماتناقضت قضاياه لايصلح دليلا؛ وأن القضية ما هي، وأن الدليل ما هو، وأن العسل ما هو، وأن الممرور من هو، وأن المرارة ما هي، وأنه يجد العسل مرا، وأن الأحوال من هو، وأن الرؤية ما هي، وأنه يرى الواحد اثنين، وأن الواحد ما هو، وأن الاثنين ما هو!

لو لم يعلموا بحقائق هذه الأشياء لما اشتغلوا بإيراد هذه الشبهة. فعين ما استدلوا به دليل بطلان قولهم.

ثم الخلاف بيننا وبينهم في الحواس في حال سلامتها. وقط لا تتناقض قضاياها عند سلامها واندفاع الآفات عنها. وإنما يختل إدراكها عند اعتراضات الآفات. ولا كلام في تلك الحالة.

[مقالة اللاأدرية منهم، والرد عليهم]

١٥. وطائفة من هؤلاء المتجاهلة لا يثبتون القول بنفي الحقائق بل يقولون لاندرى هل للأشياء حقيقة أم لا؟ وهم المتشككة.

ويقال لهم هل تدرون أنكم لا تدرون؟

فإن قالوا: نعم. فقد أقروا أنهم يدرون وهو نقض مذهبهم.

وإن قالوا لا ندري أنا لا ندري. سئلوا عن نفي الدراية عن درايتهم. ثم عن الثالث والرابع إلي ما لا يتناهى.

ثم هذا يبطل قولهم حيث؛ أقروا أنهم لا يدرون مذهبهم ثم يعاملون بما بيننا من قطع الجوارح وغيرها ليظهر عند ضجرهم أنهم يدرون. وكذا بقاؤهم يدل على أنهم يدرون الحقائق ويعاندون.

[مقالة العندية منهم، والرد عليهم]

١٦. وطائفة أخرى منهم يزعمون أن: حقائق الاشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين.

فيقال لهم: إنا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين، فهل خرجت الحقائق عن أن تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين تبعا لاعتقادنا؟

فإن قالوا: نعم، فقد أقروا ببطلان مذهبهم.

وإن قالوا: لا، فقد أقروا أيضا بأن المعتقد لم يصر تابعا للاعتقاد.

ثم يؤلمون بالضرب المؤلم وقطع الجوارح؛ فإذا ضجروا وصاحوا واستغاثوا يقال لهم: اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو إلذاذ وإنعام وإيصال الراحة إليكم ليصير كذلك تبعا لاعتقادكم!

فتنتهك حينئذ أستارهم ويتبين عنادهم ومكابرتهم.

وهؤلاء الفرق يسمون السوفسطائية. والله الموفق.

الكلام في أسباب المعارف

١٧. وإذا ثبتت الحقائق والعلوم فنقول: إن أسباب العلم وطرقه ثلاثة.

أحدها: الحواسَ السليمة وهى: حاسَة السمع وحاسة البصر وحاسة الشمّ وحاسة الذوق وحاسة اللمس.

والثاني: خبر الصادق.

والثالث: العقل.

والسوفسطائية أنكروها كلها. وقد مر الكلام في الحواس. وقد أقر بكون الحواس من أسباب المعارف جميع العقلاء سوى هؤلاء المتجاهلة.

ووافقهم في نفي كون الخبر من أسباب المعارف فريقان من الأوائل أحدهما السمنية[١]. والثاني: البراهمة[٢].

---

(١) يقول البغدادي في الفرق بين الفرق: «القائلون بالتناسخ اصناف صنف من الفلاسفة وصنف من السمنية وهذان الصنفان كانا قبل دولة الاسلام وصنفان اخران ظهرا في دولة الاسلام أحدهما من جملة القدرية والآخر من جملة الرافضة الغالية فاصحاب التناسخ من السمنية قالوا بقدم العالم وقالوا ايضا بابطال النظر والاستدلال وزعموا انه لا معلوم الا من جهة الحواس الخمس وانكر اكثرهم المعاد والبعث بعد الموت وقال فريق منهم بتناسخ الارواح في الصور المختلفة واجازوا ان ينقل روح الانسان الى كلب وروح الكلب الى انسان وقد حكى اقلوطرخس مثل هذا القول عن بعض الفلاسفة وزعموا ان من أذنب في قالب ناله العقاب على ذلك الذنب في قالب آخر وكذلك القول في الثواب عندهم ومن اعجب الاشياء دعوى السمنية في التناسخ الذى لا يعلم بالحواس مع قولهم انه لا معلوم الا من جهة الحواس»
الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأسفراييني، (المتوفى: ٤٢٩هـ)، ص٢٥٣، ٢٥٤، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٧٧م. وينظر الكتاب نفسه ص٣١١، ٣١٢، ٣٤٦.

(٢) يقول الإسفراييني «البراهمة ينكرون جميع الأنبياء ولكنهم يقولون بحدث العالم وتوحيد الصانع»أ.هـ.

ووافقهم في نفي كون العقل من أسباب المعارف السمنية لاغير.

وإلى القول ببطلان النظر وخروج العقل من أن يكون من أسباب المعارف ذهبت الملحدة والرافضة وجماعة المشبهة.

فأما البراهمة، فإنهم يقرون بكون العقل من أسباب المعارف.

[الرد على منكري كون الأخبار والحواس من مصادر المعرفة]

١٨. فأما الكلام في الخبر،

فإنهم يقولون: إنه قد يكون صدقا وقد يكون كذبا؛ فكان في نفسه مختلفا ولا يدرى الصدق من الكذب، فلا يثبت به العلم.

- فيقال لهم: قولكم: إن الخبر ليس من أسباب المعارف خبر منكم أيضا، وقد أقررتم ببطلان الخبر فكان هذا إقراراً ببطلان مقالتكم.

[الكلام في الحواس]،

١٩. ويقال للسمنية منهم: بم عرفتم أن ما وراء الحواس ليس بحجة ولا من أسباب المعارف، أبالحس عرفتم أم بغير الحس؟

فإن قالوا: عرفنا بالحس

= ويقول ابن حزم في الفصل: » الكلام على من ينكر النبوة والملائكة. قال أبو محمد ﷺ ذهبت البراهمة وهم قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند ويقولون أنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم ولهم علامة ينفردون بها وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف وهم يقولون بالتوحيد»أ.هـ.

التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الأسفراييني، أبو المظفر (المتوفى: ٤٧١هـ)، ت: كمال يوسف الحوت، ص ١٥٠، عالم الكتب - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، ١ / ٥٣، مكتبة الخانجي - القاهرة.

- قيل لهم: بأي حس عرفتم؟

ويذكر كل حس على حدة ليظهر بطلان دعواهم.

- ويقـال: لهم ما بالنا لا نعرف ذلك بالحس ونحن أرباب الحواس السـليمة؟ ولا يجرى الاختلاف في المحسوسات بين أرباب الحواس السليمة؟

وإن قالوا: عرفنا ذلك بغير الحس، فقد أقروا أن شيئا سوى الحواس من أسباب المعارف.

[عود إلى الرد على منكري الأخبار]

٢٠. ثم نفس الكلام منهم دليل أنهم عرفوا بالخبر شيئا لأنهم تكلموا بلغة من اللغات.

ومعرفة اللسان واللغة ليست بالحس ولا بالعقل؛ إذ أوفر خليقة الله عقلا وأذكاهم حسا لو سمع لغة لم يتعلمها لا يعرف معناها، وإنما يعرف ذلك بإخبار الملقن.

- ثم بإنكار الخبر تعطيل السمع واللسان وكفران لنعمة الله تعالى بهما وإلحاق نفسه بالبهائم، إذ بالبيان بأن الإنسان من الحيوانات ولا يرضى بهذه الرتبة لنفسه مجنون.

- ولا يقال: إن الخبر إن بطل فسـائر أقسـام الكلام باق. وهى الاسـتخبار والأمر والنهى،

- ولأن هذه الأقسـام لا تعرف صيغاتها إلا بإخبار الملقن، ولأن كل قسـم من هذه الأقسام يبطل ببطلان الخبر.

أما الاستخبار؛ فلأن الخبر إذا لم يوجب العلم خرج الاستخبار عن حد الفائدة والتحق بالعبث، ولأن كل استخبار فيه معنى الخبر لولا هو لبطل الاستخبار فإنك إذا قلت: هل في الدار زيد؟

تقديره: أريد أن تخبرني بكونه في الدار إن كان، وينفي كونه فيها إن لم يكن.

وإذا قلت: اسقنى، تقديره: أطلب منك أن تسقيني.

وكذا فيه إخبار عن حسن المأمور به، ولو لم يكن هذا الإخبار ثابتا لخرج الأمر عن أن يكون صادرا عن حكيم.

وإذا قال: لا تضربني، فكأنه قال: أطلب منك أن لا تضربني أو أكره أن تضربني.

وكذا فيه إخبار عن قبح المنهى عنه. ولولا هو لخرج النهى عن أن يكون صادرا عن حكيم.

وإذا قال: يازيد، فكأنه قال: أدعو زيدا.

وإذا قال: ليت زيدا عندنا! فكأنه قال: أتمنى كون زيد عندنا.

واذا كان كذلك علم أن الكلام كله يبطل ببطلان الخبر، وتتعطل فائدة السمع واللسان ويلتحق الإنسان بالبهائم.

- وما يقولون: إن الخبر يتنوع إلى صدق وكذب.

- نقـول: مـا يحتمل الكذب لا يوجب العلم، وإنما يوجب العلم ما لا يتصور كونه كذبـا، وهو مـا تواتر من الأخبـار؛ إذ كون مثلها كذبا مسـتحيل. وكـذا ما تأيد بالبرهان المعجزى وهو قول الرسول.

وقط لم يتمكن كذب في هذين الخبرين والله الموفق.

الكلام في العقل أنه من أسباب المعارف

٢١. وأما الكلام في العقل أنه من أسباب المعارف:

فمن أنكر ذلك؛ يتعلق بكون قضاياه متناقضة؛ لأن كون العقل من أسباب المعارف وكون الاستدلال به والنظر مما يفضيان إلى العلم؛ إما أن يعرف بالعقل وأما أن يعرف بغير العقل.

أ. فإن قلتم أنه يعرف بالعقل؛ ففيه سُئلتم وفي النظر به نوزعتم.

ب. وإن قلتم عرف ذلك بدليل آخر.

قيل لكم ما ذلك الدليل؟

فان قلتم: هو الخبر،

قيل: بخبر من عرفتم ذلك؟ وبم عرفتم أن المخبر صادق فيما قال؟

وإن قلتم: بالحس،

قيل: فبأي حس عرفتم ذلك؟ أشيرو إليه وعينوه ليظهر تعنتكم ومكابرتكم، ولأنا من أرباب الحواس السليمة، ولا يختلف أرباب الحواس السليمة في معرفة المحسوسات[1].

وأهل الحق يقولون: كون العقل من أسباب المعارف يعلم بالضرورة؛ فإن العلم الثابت ببديهة العقل علم ضروري كعلم الحواس.

- فإن العلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه، وأن جزءه أصغر من كل ضرورى، فإن زيدا بكليته أعظم من يده وحدها،إذ في كله يده وزيادة. ويده أصغر من كله.
- وكذا العلم بأن المستويين في زمان إذا اتصف أحدهما بالتناهي في الوجود، كان الآخر أيضاً، تناهيا في الوجود.
- كمن علم أن ولادة زيد وعمرو كانت في ساعة واحدة، ثم علم أن أحدهما ابن عشرين سنة، علم ضرورة أن الآخر ابن عشرين سنة، حتى إن شيئا من الشبه والشكوك لايعتريه ولو أراد تشكيك نفسه في ذلك لعجز وعرف من نفسه أنه مكابر.

كما في العلم الحاصل بالحواس.

واذا كان كذلك فمن أنكر على الاطلاق كون العقل من أسباب المعارف، فقد أنكر العلم الضروري وتجاهل، والتحق بالسوفسطائية، فيعامل بما يعامل به السوفسطائيه.

(١) هذه حجج من أنكر كون العقل من أسباب المعرفة، وسيشرع في الرد عليهم.

[حال من يقر بالعقل جملة وينكر النظر والاستدلال]

٢٢. وإن أقر به فقد أقر في الجملة بكون العقل من أسباب المعارف فلو أنه اقر بذلك وأنكر النظر والاستدلال.

أ. فقيل له: الدليل على أن النظر طريق العلم: أن من اشتغل به واستوفي شرائط النظر أفضى به إلى العلم لامحالة. فعُرف أنه طريق العلم.

كاثنين يختلفان في طريق أنه طريق سمرقند أم ليس بطريق لها. فأدني ما يقطع به الخصومةُ أن يقال له: اسلك هذا الطريق فإن أفضى بك إلى سمرقند كان طريقا إليها وإن لم يفض بك إليها لم يكن طريقا إليها. فإذا سلك وأفضى به إليها علم أنه طريق سمرقند.

ب. ولأن كُلا يفزع إلى النظر عند اشتباه الأمر عليه ويتأمل في ذلك (ما) جُبل عليه الخلق، حتى إن العاقل لو أراد الامتناع عنه إذا حزبه أمر ونابته نائبة لم تطاوعه نفسه[١]، كما يفزع عند اشتباه شيء من المرئيات إلى حاسة البصر.

وكذا عند اشتباه كل محسوس يفزع إلى الحاسة المعُدَة لإدراك ذلك النوع من المحسوس.

- فدل أن العلم بأن العقل من أسـباب المعارف، وأن النظر مما يفضى إلى العلم مما جبل عليه البشر.

ج. وكذا العقلاء بأسرهم ينظرون في المكاسب ويميزون بين النافعة منها والضارة فيشتغلون بالنافعة منها الرابحة ويجتنبون الضارة الخاسرة. ولو تُؤمل حال هذا الجاحد لوُجد مشتغلا به[٢] في أكثر حالاته لتسوية أموره الدنيوية لايلتام له أمر معيشته ولاتنتظم له أسباب ترجِيَة عمره إلا بذلك.

وكذلك دل بقاؤه إلى هذه الحالة على وجود هذا الصنيع منه، فدل أنه في الإنكار معاند يروم بذلك التفصى عن ربقة التكليف والتخلص عن لوازم الأمر والنهي.

(١) أي: على ترك النظر.

(٢) أي مستعملا لعقله

د. ولأن النظر في نفيه إثباته؛ إذ نافي النظر ينفيه به؛ إذ ليس له دليل سوى النظر. فإنه لو ادعي معرفة صحة نفيه بالحواس أو بالبدائه لطولب بإحالة ذلك إلى حاسة معينة فيظهر حينئذ تعنته[1].

وكذا لو ادعى معرفته بالبدائه، ويقال له إنَا أرباب الحواس السليمه والعقول الوافرة فما بالنا لا نعرف ؟[2]

فان قال: إنكم تعرفون ذلك غير أنكم تعاندون!

- لاينفصل بهذا ممن يقلب عليه الأمر، ونقول له: إنك تعرف صحة قولي وفساد قول نفسك غير أنك تعاند فلم يبق له إلا النظر[3]، وبه استدل حيث قال إن قضاياه متناقضة.

فدل أن نافيه مثبت ضرورة، ومثبته يثبته أيضا فكان ثابتا بإجماع العقلاء.

وكذا باتفاق الخصم الذى هو من اصدق الشهادات. وكذا كل شيء في نفيه إثباتهُ كان ثابتا ضرورة ويُخَرجُ هذا الكلام على طريقة المطالبة.

فيقال له: أتنفى النظر بالنظر أم بغير النظر؟

فإن قال: بالنظر، فقد أقر بثبوته.

وإن قال: بغير النظر، طولب بذلك، على حسب ما مر.

[كيف عرف مثبت النظر ثبوته؟]

٢٣. يبقي سؤالهم أنكم: بم عرفتم ثبوته ؟

---

(١) أي أنه لو أنكر النظر بالحواس لقيل له بأي حاسة أنكرت النظر، فحينئذ يظهر أنه متعنت.

(٢) أي أنه لو استدل على إنكار النظر ببدهيات العقول قيل له: هذه البادئه مشتركة بين أرباب الحواس السليمة والعقول الوافرة، ونحن أهل العقل لا نعرفها!

(٣) أي قلبنا عليه دعواه، فيصير الأمر إلى النظر فيمن يعاند، وهو لا يكون إلا بالنظر، فيثبت النظر.

قلنا:

أ. هذا منكم نظر فاشتغالكم به إقرار منكم يثبوته.

ب. ثم يقال: عرفناه بكونه مفضيا إلى العلم إذا سلكناه فأفضي بنا إليه، كما سلكتم أنتم فأفضي بكم إلى العلم في أكثر أمور ديناكم، وأفضى بكم بزعمكم إلى العلم بأنه ليس بثابت إذ نفيتموه به.

ج. وعرفنا أيضا بكون الخلائق مجبولين عليه، إذا حَزَبَهم أمور يتعذر عليهم الوقوف عليها بالحواس والبدائه.

د. ويقال: أيضا عرفنا النظر في الجملة بنوع نظر داخل في الجملة وهو مابينا. فإن بما بينا من النظر ثبت أن النظر في الجملة مقض إلى العلم. فتثبت صحة هذا النظر الذى أدانا الي كون النظر في الجملة ثابتا إذ هو من جملة النظر.

كما لو قال إنسان: كل قول محدث عرض، كان هذا القول إخبارا أنه بنفسه عرض. لأنه إخبار عن أن: كل قولٍ محدثٍ عرض. وهذا القول من جملة القول المحدث.

وكذا لو قال: كل عرض مفتقر إلى محل، أو قال كل عرض مستحيل البقاء، كان هذا إخبارا عن نفسه.

فدل أن هذا جائز غير ممتنع، فيجب القول به عند قيام الدليل، وقد قام الدليل على مامَر.

ه. فأما نفى شئ ما بإثباته فمحال، وأنتم نفيتم النظر بالنظر، فكان فيه نفيه بإثباته.

[شبهة وردها]

٢٤. وما قالوا: إن قضايا العقل متناقضة والنظر قد يكون فاسدا.

قيل لهم:

أ. قضايا العقل قط لاتكون متناقضة الوقوع[1]، [بل] يكون لتقصير الناظر في

(١) في المطبوع: متناقضة الوقوع (في الباطل)، ولا أرى لها محلا!

النظر، والنظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله، فيقع له نوع ظن فيعتقد ذلك ويظن ظنه أنه علم.

فأما اذا استوفى شرائط النظر في كل مقدمة وعلم صحتها، فلا يقع في ضلال ولايكون نظره فاسدا ألبتة.

مثاله: أن المجوسي نظر في أقسام العالم، فوجدها محدثه فاعتقد حدوثها وهو صحيح، ثم وجد في العالم الشرور والقبائح والاقذار والأنتان سفه، وهذا خطأ. واعتقد أنها لما كانت محدثة ولا بد لها من محدث، زالصانع حكيم لا يفعل السفه لم يخلق هذه الأشياء. ولا بد لضرورة اقتضاء المحدثات محدثا أن يكون الباري جل وعلا صانع سفيه يتولى تخليق هذه الأشياء، فوقع في الباطل لنظره في مقدمة واحدة بهواه دون عقله، ولو تأمل بعقله لعرف أن إيجاد هذه الأشياء حكمة. على ما بُين إن شاء الله تعالى فلم يقع في الباطل.

والنظر يكون مفضيا إلى العلم بشريطة حصوله في جميع المقدمات بالعقل دون الهوى.

وثبت أن لاتناقض في قضايا العقل ولا خلل في كون النظر مفضيا إلى العلم عند وجوده بشرطه.

ب. ثم نقول: هذا الكلام نظر فيجب أن يكون باطلا.

ج. ثم يقال لهم: لو كان فساد مافسد من النظر والاستدلال يوجب فساد كل نظر مع قيام الدليل على صحته، وثبوت القانون المميز بين صحيحه وفاسده؛ لكان ينبغي أن يخرج الخبر والحس من أسباب المعارف لوجود الكذب في الخبر والغلط في الحس عند البعد؛ إذ يُرى كبير الجثة صغيرا عنده وكذا عند الآفة، إذ الأحول يرى الشيء شيئين، وحيث لم يبطل الحس والخبر لم يبطل العقل والنظر. والله الموفق.

[شبهة أخرى لمنكري المعقولات]

٢٥. ومما يتعلق الخصوم به أيضا: أن حال واحد منا مع البدائه والمحسوسات يخالف حاله مع النظريات في التجلي والكشف، وإذا كان للضروريات زيادة كشف وتجلٍّ كان بمقابلته خفاء، والخفاء ينافي العلم.

ويجاب عنه: أن دعوى هذه المفارقة في الجلاء والخفاء ممنوعه، فإن من نظر واستوفى شرائط النظر كانت حاله مع النظريات كحاله مع الضروريات في الجلاء والخفاء.

وإنما يقال أحدهما أخفى من الآخر في المتعارف، لتفاوت طريقيهما في الخفاء والانكشاف لا لتفوتهما في أنفسهما، غير أنهما يفترقان من وجه، وهو أن بقاء العلم في الضروريات لا يقف على فعل من جهة العالِم كما كان حصوله لا يقف على فعل من جهته، بل وجد بتولى الله تعالى اختراعه في العبد من غير صنع من قِبَله. فكذلك يتولى إبقاءه من غير صنع العبد.

والنظر كما لم يحصل إلا بصنع وجد من قِبَل العالِم وهو النظر والاستدلال، لا يبقى إلا بصنع وجد من قِبَله، وهو تذكر الأدله ودفع الشبه المعترضة.

فأما في أصل العلم والجلاء والخفاء فلا يفترقان، والله الموفق.

وفي المسألة كلام كثير غير أن كتابنا هذا يضيق عن استيفاء ذلك. والله الموفق.

الكلام في إبطال كون ما يقع في القلب حسنه والإلهام والتقليد من أسباب معرفة صحة الأديان

٢٦. وإذا ثبت بما ذكرنا كون الحواس والأخباروالعقول من أسباب المعارف؛ فنقول: ليس وراء هذه الأشياء سبب يعرف به صحة الأديان وفسادها.

أ. وقال قوم: من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به.

وهذا محال؛ لأن كثرة الأديان ظاهرة وتضادها أمر بَيِن، وكل يدعى وقوع حسن

ما يدين به وقبح ما يدين به غيره في قلبه، فيؤدى إلى أن يكون كل من يدين بشئ كان دينا صحيحا لوقوع حسنه في قلب المتدين به، فيكون القول بحدث العالم وقدمه، وثبوت الصانع وتعطيله، وتوحده وتثنيته، وثبوت الصفات له ونفيها، صحيحا، وهذا محال.

وكذا ينبغي أن يكون كل دين حقا لوقوع حسنه في قلب من اعتقده، باطلا لوقوع قبحه في قلب من لم يعتقده واعتقد ضده، وفساد هذا مما لا يخفى على المجانين!

والله الموفق.

ب. وقال قوم بأن الإلهام سبب معرفة صحة الأديان والمذاهب.

وهذا أيضا مثل الأول لأن كلا يدعى أنه أُلهم صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه، فيؤدى إلى القول بصحة الأديان المتناقضة على ما قررنا، وإلى القول بأن كل دين صحيح فاسد!

ويقال لهؤلاء: إنى أُلهمت أن القول بأن الإلهام -آلة معرفة صحة الأديان- فاسدٌ. أصحيح الهامي هذا أم فاسد؟

فإن قال: هو صحيح؛ فقد أقر أن القول بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان والمذاهب قول فاسد.

وإن قال: إن إلهامك فاسد؛ فقد أقر بكون شئ من الإلهام فاسدا، وإذا كان الإلهام بعضه صحيحا وبعضه فاسدا لم يمكن الحكم بصحة كل إلهام على الاطلاق ما لم يقم دليل صحته، فصار المرجع حينئذ إلى الدليل دون الإلهام. والله الموفق.

وبمثل هذا استدل بعض أصحابنا على المعتزلة في قولهم: كل مجتهد مصيب. فقال: إنى اجتهدت فأدى اجتهادي إلى أن المجتهد يخطئ ويصيب. أمصيب أنا في هذا الاجتهاد ام مخطئ؟

فان قلت لي: إنك مخطئ؛ فقد اقررت بفساد شئ من الاجتهاد وبطل قولك كل مجتهد مصيب.

وإن قلت: إنك مصيب في اجتهادك، فقد اقررت بصحة قول من يقول: ان المجتهد يخطىء ويصيب.

والله الموفق.

ج. وكذا التقليد ليس مما يعرف به صحة الأديان؛ لأنه:

- إن قلد كل متدين فذلك مستحيل لما مر من التناقض في الأديان.

- وان قلـد أهـل ديـن من الأديان سـئل عن اختيـاره ذلك وترجحه عـلى غيره من الاديـان. فـان لم يقم الدليل بطـل اختياره، وإن اقام الدليل بطـل التقليد، وصار المرجع هو الدليل.

- ويقال له: هلا أبطلت التقليد تقليدا لمن أبطله، فبأى شئ أجاب، بطل التقليد.

- ولأن التقليد ليس فيه إلا كثرة الدعوى؛ فإنه إذا قيل: لم قلت ان دينك صحيح؟ قال: لأن فلانا كان يعتقده.

فيقال له: ولم قلت إن دين فلان كان صحيحا وكذا لو ذكر ثالثا ورابعا إلى ما لا تناهى فيصير كلما كثر ذكر من قلده كثرت الدعوى.

والدعوى تصح بالبرهان لا بدعوى أخرى.

وبهذا يبطل قول من يجعل مجرد الطرد دليل كون الوصف وصف العلة لما في كل محل يرى أن الحكم فيه ثبت، وهذا الوصف فيه موجود.

قيل له: لم قلت انه ثبت بهذه العلة؟

فكلما كان محال الحكم والوصف أكثر كان الدعوى أكثر، إلا إذا أقام الدليل أن من قلده كان دينه صحيحا. فان كان ذلك الدليل موجودا في حقه فقد صح قوله غير أنه لا حاجة به إلى بيان أنه أخذ المذهب من فلان، كما لو سئل موحد عن صحة دينه فيبين أنه اخذ ذلك من أستاذه.

فإذا قيل له لم قلت: إن دين أستاذك كان حقا: أقام دلائل وحدانية الصانع، فيثبت به صحة دين أستاذه وتثبت أيضا صحة دينه؛ لوجود ذلك الدليل فيهما جميعا.

ولو كان ذلك الدليل غير موجود في حقه ثبت به صحة دين من قلده ولا تثبت به صحة دينه لم يبين أن هذا الدين عين ذلك الدين الذى كان يعتقده من قلده.

مثاله: أن واحدا من المسلمين لو سئل الدليل على صحة دينه، فقال: دليل صحته أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان يعتقد هذا الدين.

فإذا قيل له: ولم قلت إنه كان محقا في دينه.

فقال: لأنه ظهرت على صحة رسالته المعجزات، وأثبت حصول المعجزات له، حكم بصحة دين الرسول محمد صلى الله عليه وسلم لقيام الدليل.

ولكن ذلك الدليل غير موجود في حق المقلد؛ إذ لم تظهر على يده المعجزة.

- فلو سلَّم له الخصمُ أن ما يعتقده هذا هو عين ما كان يدين به محمد صلى الله عليه وسلم، ثبتت صحة دين هذا.

- ولو أنكر الخصم، وقال: نعم، دين محمد صلى الله عليه وسلم كان دينا صحيحا بدليل قيام المعجزة، ولكن لم قلت: إن ما تقوله من القول هو قول محمد صلى الله عليه وسلم؛ فحينئذ يحتاج إلى الإثبات بالدليل أن هذا عين ذلك الدين، فلو اقام الدليل ثبتت صحة ما يدينه، وإلا فلا.

والله الموفق.



الفصل الخامس

نص الإمام الصابوني من كتابه «البداية في أصول الدين»

قال[1]: «القول في مدارك العلوم

[تقرير أنواع العلم ووسائل المعرفة]

١. العلم الحادث نوعان: ضروري واكتسابي.

أ. فالضروري: مايحدثه الله تعالى في العالم[2] من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغير أحواله من الجوع والعطش واللذة والألم، بحيث لا يتشكك فيه.

ويشترك في هذا النوع من العلم جميع الحيوانات.

ب. والاكتسابي، وهو مايحدثه الله تعالى فيه[3] بواسطة كسب العبد[4]، وهو مباشرة أسبابه[5].

٢. وأسبابه ثلاثه: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظر العقل.

أ. أما الحواس فهي خمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، ويُعلم بكل حاسه مايَختص بها إذا استُعملت فيه[6].

---

(١) النص منقول من كتاب (البداية في أصول الدين) طبعة الجمل.

(٢) أي: الذي يتصف بصفة العلم وهو كل من يريد اكتساب المعارف.

(٣) أي: مكتسب المعرفة

(٤) أي أن العبد لا ينفرد بفعل المعرفة، فهي من الله خلقا ومن العبد اكتسابا، كما هو مروف من مذهب أهل السنة في أفعال العباد، فاكتساب المعارف داخل في تلك القضية.

(٥) هذا تفصيل لكيفية حدوث عملية اكتساب العبد للمعارف، فهو يكتسب المعرفة بمباشرة الأسباب المذكورة.

(٦) أي أنه ليس معنى قولنا أن هذه مصادر المعرفة أن يصلح كل مصدر لكل معرفة بل للحواس ما تختص به من المعارف، وليس كل حاسة تصلح كذلك لكل ما يعلم بالحواس فلكل حاسة ما يصلح لها، فالمسموعات تعلم بالسمع لا باللمس مثلا! وعلى هذا فقس.

ب. وأما الخبر الصادق[1] فنوعان:

أحدهما: الخبر المتواتر، وهو ما يُسمع من أشخاص مختلفة، في أحوال مختلفة، بحيث لايتوهم أنهم توافقوا على الكذب، وهو سبب للعلم الضروري؛ كالعلم بالملوك الماضية والبلدان القاصية[2].

والثاني: الخبر المؤيد بالمعجزة من الأنبياء عليهم السلام، وهو سبب للعلم القطعي[3]، ولكن بواسطة الاستدلال[4].

ج. وأما نظر العقل؛ فهو سبب للعلم أيضا، والحاصل منه نوعان:

- ضروري: ويسمى بديهة، وهو مايحصل بأول النظر من غير تأمل وتفكر؛ كالعلم بأن كل شئ أعظم من جزئه.

- والاستدلالى: وهو مايحتاج فيه إلى تأمل وتفكر، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان[5].

---

(١) المراد بالخبر الصادق هنا المقطوع بصدقه؛ لذا لم يأت بالآحاد لأن القطع بصدقه متردد بين نظرين. وهل الآحاد من سبل المعرفة: نعم، لكنها دون المذكور في الدرجة! وعدم ذكره خلل في النص.

(٢) أي أننا علمنا بوجود الممالك السابقة كدولة العباسيين والعثمانيين بالتواتر من المخبرين بوجودهما في يوم ما، كما علمنا بوجود البلدان التي لم نرها كبلاد الصين بالطريقة نفسها دون أن نرها.

(٣) بين العلم القطعي والعلم الضروري عموم وخصوص مطلق، فالقطعي أعم من الضروري، لأنه يشمل القطع عن نظر وعن غير نظر، فكل ضروري يقطع الإنسان به كالعلم بجوعه وعطشه ووجود نفسه، والخبر المتواتر. وليس كل ما يقطع الإنسان به ضروريا فبعضه مكتسب كالنظر العقلي المبني على البراهين القطعية، وكخبر الواحد المقطوع بصحته.

(٤) أي أن أخبار الرسل لا تصدق بمجرد الإخبار المقترن بالمعجزة بل يستعان على ذلك بعمل العقل للربط بين الدعوى والمعجزة، والتفريق بين المعجزة والإهانة، والنبي والمدعي، ونحو ذلك!

(٥) وعلى هذا فالنظري العقلي منه ما يحصل بأول النظر فيسمي بدهيا، ومنه ما لا يحصل بأول النظر كأن احتاج إلى مزيد تفكر وإعادة النظر مرة بعد مرة؛ فيسمي استدلاليا!

[طوائف المنكرين لوسائل المعرفة، وما تعلقوا به من أوهام]

٣. وحصول العلم بهذه الأسباب مشاهد لمن أنصف ولم يعاند.

أ. وأنكر ذلك كله طائفة يقال لهم السوفسطائية.

- فأنكر بعضهم حقائق الأشياء.
- وأنكر بعضهم العلم بحقائق الأشياء.

ولا مناظرة مع هؤلاء إلا بالضرب المؤلم والإحتراق بالنار ليضطروا إلى الإقرار.

ب. وأنكرت السمنية والبراهمة كون **الخبر** من أسباب العلم، وهو قريب من إنكار السوفسطائية؛ فإنهم ينكرون العلم الضروري بواسطة الخبر المتواتر.

ولو لم يكن الخبر من أسباب العلم، كيف يعرف الإنسان والده وأخاه وعمه وسائر أقاربه، إذ لا طريق لمعرفة هؤلاء إلا بالخبر.

أ. وأنكرت الملحدة والرافضة والمشبهة كون **العقل** من أسباب العلم؛ لأن قضايا العقل متناقضه لاختلاف العقلاء فيما بينهم.

- قلنا: [بم]علمتم بأن قضايا العقل متناقضة ؟

فإن قلتم: بالعقل، فقد ناقضتم، حيث قلتم علمنا بالعقل أن لا يعلم بالعقل شيء.

وإن قلتم: بالخبر، قلنا: فبم علمتم أنه صدق أم كذب ؟

وإن قلتم: بالحس، فقد عاندتم.

- ثم نقول: لا تتناقض قضايا العقل وإنما اختلف العقلاء فيما بينهم

إما لقصور عقلهم عن بلوغ درجة النظر

أو لتقصيرهم في شرائطه فيحكم بعضهم بالهوى والظن ويدعى أنه يحكم بالعقل، كجماعة سئلوا: كم ثلاثة في ثلاثة ؟ لا يختلفون في جوابه أنه تسعه. ولو سئلوا: كم ثلاثة عشر في ثلاثة عشر ؟ ربما يختلف جوابهم في ذلك؛ لما قلنا، لا لاختلاف قضية العقل في هذا العدد.

واعتبر هذا بنظر العين فإن القمر ليلة البدر لا يختلف فيه النظار ، أما الهلال في أول الشهر ربما يقع فيه اختلاف، إما لقصور النظر أو لتقصير الناظر فكذا هذا.

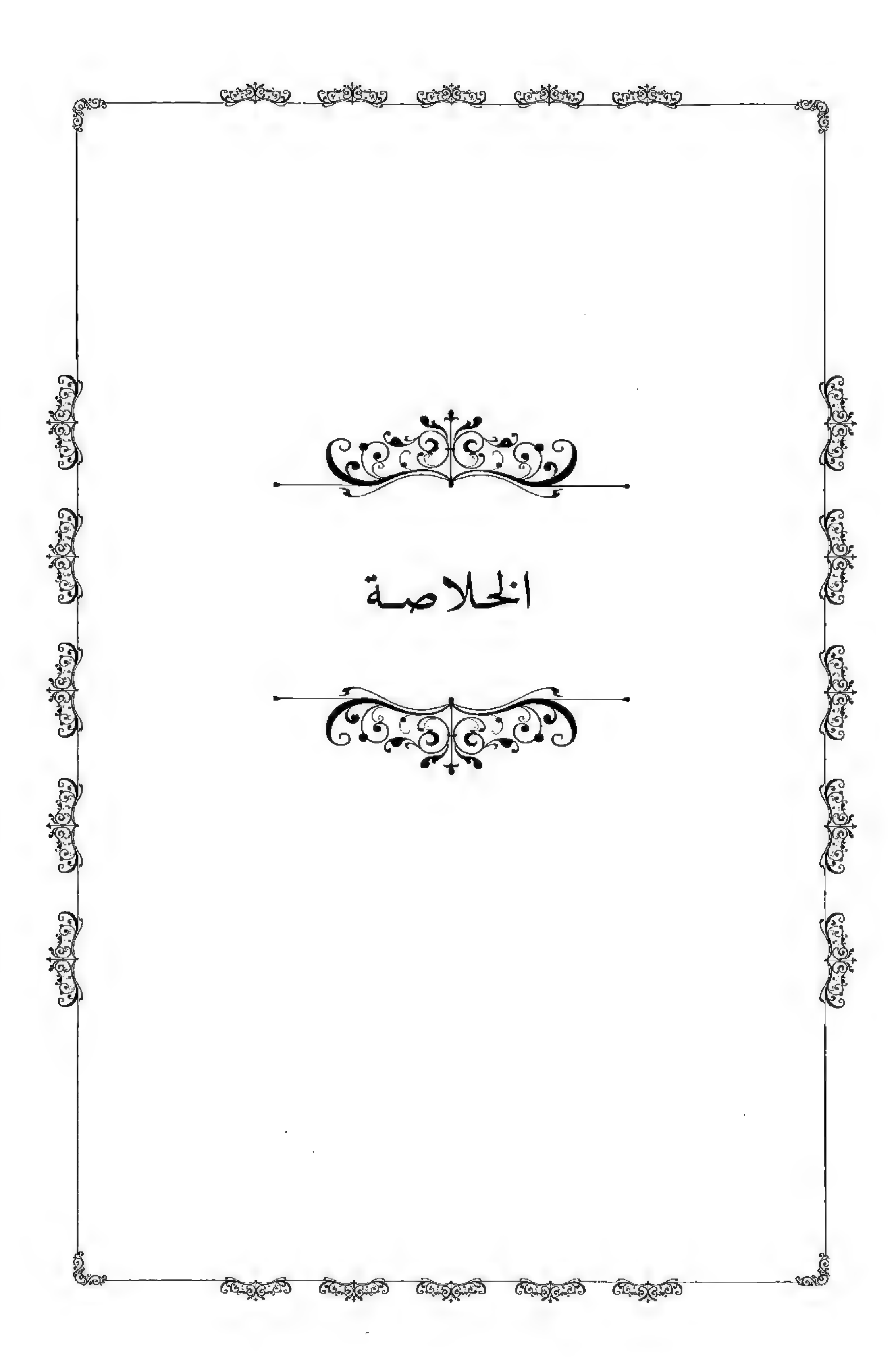
ثم العقول متفاوته في أصلالفطرة عندنا [1] خلافاً للمعتزلة ولا وجه لإنكاره، فكم من صبى صغير يستخرج بعقله من غير تجربة ولا تعلم ما يعجز عنه البالغ الكبير

وقد صرح صاحب الشرع بنقصان عقل النساء، حيث قال : إنهن ناقصات العقل والدين؛ ولذا أقام الشرع شهادة امرأتين مقام شهادة رجل واحد لنقصان آلة الضبط وهو العقل.

لكن مع هذا قدر ما ينطلق عليه اسم العقل يكفي لمعرفة الصانع فلا يعذر في الجهل بخالقه»أ.هـ .

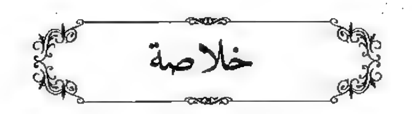


(١) هذا منه تأكيد لعدم وقوع التفاوت في النظر بين العقول، الذي ينتج عنه الاختلاف في النظر.



الخلاصة





خلاصة

لقد حاولت هذه الدراسة أن تقف على النظرية السنية في المعارف، واختارت الإمام الماتريدي ومدرسته، وقسمت الكلام فيها إلى شقين:

تناول الشق الأول نظرية المعارف لدى الإمام الماتريدي باعتباره ممثلا لأهل السنة، وكانت الدراسة فيه موضوعية من خلال تفسيره وكتاب (التوحيد) له.

أما الشق الثاني فكان دراسة نصية أو استعراضا لنصوص الماتريدي والماتريدية بعده؛ لننظر إلى آرائهم الخام في تلك النظرية من ناحية، ولنر هل ثمة اختلاف بين الإمام المؤسس ومن جاء بعده أم لا ؟

وقد انتهينا من خلال الدراسة الموضوعية والدراسة النصية معا إلى:

١. أن أهـل السـنة يثبتـون حقائـق الأشـياء، ويثبتـون إمكـان العلـم بهـا، خلافا للسوفسطائية.

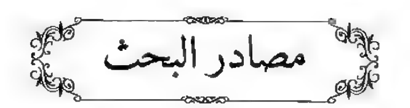
٢. أن وسـائل المعرفـة المعتبرة عند أهل النظـر منهم ثلاثة: الحس السـليم، والعقل الصحيح، والخبر الصادق.

٣. لم نـر في تنـاول أهـل السـنة لنظريـة المعرفـة أن جعلـوا المعرفة الحسـية في مقابل المعرفـة العقلية وأن اعتـبر أن الأخذ بأحدهما يعني تـرك الآخر لوجود تعارض مزعـوم بينهما كما عند فلاسـفة أوروبا، أو أخذ بأحدهمـا وترك الآخر؛ ذلك لأن عمليـة المعرفـة لا تتم إلا بتعاونهـما فالحواس نوافذ العقل عـلى العالم والربط بين معلومـات العـالم تتم بالعقل، ومن هنا كان أهل السـنة أسـبق وأنضج فكرا من فلاسفة أوروبا رغم بعد الشقة الزمنية بينهما.. وهو ما فهمه علماؤنا من مثل قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَٰرَ وَالْأَفْـِٔدَةَ﴾ [النحل: ٧٨] وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ

السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦]؛ ذلك أن: «ما يدركه الإنسان بحواسه لا تبلغ مبلغ اليقين حتى يحكم العقل بأن ما يراه المرء أو يسـمعه ليس وهما أو خيالا»[1] وقد قاموا بالرد على من أنكر واحدة من مصادر المعرفة أو اكتفى بها..

(١) مقالة في المعرفة، أستاذنا الدكتور عدنان زرزور، ص٢١، الهامش.





مصادر البحث

أولا: المصدر الأساس

تفسير الإمام أبو منصور الماتريدي بطبعاته الثلاث :

١. (تأويـلات أهـل السـنة) الطبعة التـي نشرتها الرسـالة، المطبوعة سـنة ٢٠٠٤، بتحقيق فاطمة يوسف الخيمي، وتقع في خمس مجلدات كبار كتبت بخط صغير!

٢. (تأويلات أهل السنة) طبعة دار الكتب العلمية ، المطبوعة سنة ٢٠٠٥م، بتحقيق مجدي باسلوم، وتقع في عشر مجلدات كبار.

٣. (تأويلات القرآن) طبعة دار الميزان الميزان بتركيا المطبوعة سنة ٢٠١٢م، بتحقيق عـدد مـن المحققـين وإشراف بكـر طوبـال أغلـو، وتقع في تسـعة عـشر مجلدا، بالفهارس.

ثانيا: المراجع والمصادر المساعدة (الكتب)

٤. إتحاف السـادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى(ت:١٢٠٥هـ)، مؤسسة التاريخ العربى- بيروت،١٩٩٤م.

٥. إرشـاد السـاري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبى بكر القسـطلاني المصري،(ت:٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط٧، ١٣٢٣ هـ.

٦. إشـارات المرام، أحمد بن حسـين بن سـنان البياضي(ت:١٠٩٨هـ)، ت: الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث،القاهرة.

٧. أصـول الديـن، أبو اليـسر البزدوى(ت:٤٩٣هــ)، ت:هانز بيتر لنـس ، ضبطه وعلق عليه: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٣م.

٨. أصـول الديـن، عبـد القاهـر البغـدادي، دار الفنـون التركيـة، مطبعـة الدولـة، استابنول، الطبعة الأولى. ١٩٢٨م.

٩. الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، أحمد بن حسين بن سنان البياضي (ت:١٠٩٨هـ)، ت: محمد عبد الرحمن الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

١٠. أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق، شيخنا الدكتور جمال الدين عفيفي، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٩٨م

١١. إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، عبد الفتاح المغربي ، مكتبة وهبة، ط١، سنة ١٩٨٥م.

١٢. بحر الكلام، أبو المعين النسفي، دراسة وتحقيق، الباحثة: ثريا محمد حسن المرغني، رسالة ماجستير بقسم العقيدة والفلسفة، بكلية الدراسات الإسلامية والعربية/ بنات، جامعة الأزهر، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٣. البداية في أصول الدين، أبو عبد الله احمد بن محمود الصابوني البخاري (ت: ٥٨٠ه)، ت: محمد زاهد جول، ، منشورات الجمل، ط١، ٢٠١١م.

١٤. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار العلم للملايين، ط٢، ٢٠١٢م.

١٥. تبصرة الأدلة، أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معبد النسفي (ت:٥٠٨هـ)، تحقيق حسين آتاى، نشر رئاسة الشؤون الدينية، تركيا، ١٩٩٣م.

١٦. تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ط المعاهد الأزهرية.

١٧. تدريب الراوي، الإمام السيوطي.

١٨. تعليل الاحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها فى عصور الاجتهاد والتقليد، د. محمد مصطفى شلبي، مطبعة الأزهر، سنة ١٩٤٧م.

١٩. التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ت: بكر طوبال أوغلو، ومحمد آرويشي، دار صادر عام ٢٠٠٤م.

٢٠. التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ت: فتح الله خليف، ١٩٧٠م

٢١. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري (ت:٣١٠هـ)، ت:أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٢. الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن فتوح بن عبد الله بن (ت:٤٨٨هـ)، ت: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم – لبنان/ بيروت، ط٢، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.

٢٣. حاشية العلامة الصبان على شرح العلامة الملوي على السلم المنورق في علم المنطق، أبو العرفان محمد على الصبان، ط١، دار البصائر، القاهرة، ٢٠١٥م.

٢٤. صفعات البرهان على صفحات العدوان، الشيخ محمد زاهد الكوثري، الكتبة الأزهرية للتراث.

٢٥. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب السبكي(ت٧٧١هـ)، ت:عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، دار إحياء التراث العربي – عيسى الحلبي، القاهرة .

٢٦. علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الاسلامية، د.على جمعة، دار الرسالة بالقاهرة، منشورات علاء سرحان، ط٢، ٢٠٠٩م

٢٧. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بدر الدين العينى (ت: ٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٢٨. فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، د. عبد الوهاب المسيري، دار نهضة مصر، ضمن مشروع التنوير الاسلامي، العدد ٢١، ط ١، سنة ١٩٩٨م.

٢٩. فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط١٢، ١٩٨٢م.

٣٠. قانون التأويل، أبو حامد الغزالى، ت: محمد زاهد الكوثري، نشره السيد عزت العطار، مدير دار نشر الثقافة الإسلامية، مطبعة الأنوار ط١، ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م.

٣١. الاقتصاد فى الاعتقاد، الإمام الغزالى، تحقيق: د.مصطفى عمران، ط دار البصائر.

٣٢. قضايـا الخـلاف الكلاميـة بـين الأشـاعرة والماتريديـة مع تحقيـق رسـالة العقد الجوهرى فى الفرق بين الماتريدى والأشـعرى للشـيخ خالد النقشـبندي، محمود سلامة سيد عبد الواحد، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ماجستير، ١٩٩٩ م.

٣٣. قضايـا الميتافيزيقا عند فلاسـفة المغـرب، الدكتور جمال الديـن عفيفي، ط١، دار الطباعة المحمدية، ١٩٩٦م.

٣٤. الكشـف عـن مناهـج الأدلـة، لابن رشـد، ت: محمود قاسـم، مكتبـة الأنلجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٤

٣٥. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضيـة ، شـمس الديـن، أبو العـون محمد بن أحمد بن سـالم السـفاريني الحنبلي (ت:١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين، دمشق، ط٢، ١٩٨٢م.

٣٦. مدخل إلى الفلسـفة العامة ، عبد الرزاق بلعقروز، كلمة للنشر والتوزيع تونس، ط١ . ٢٠١٥م.

٣٧. المدخـل إلى الفلسـفة العامة والفلسـفة الاسـلامية، د. حسـن الشـافعي، ط دار البصائر. ط١، ٢٠١٢م.

٣٨. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، نشر دار الدعوة.

٣٩. المسـامرة في شرح المسـايرة في علم الكلام للكمال بن أبي شريف، مع حاشية زين الدين بن قاسـم على المسـايرة، دار البصائر٢٠٠٦م، مصورة عن مطبعة السعادة لصاحبها فرج الكرديسنة ١٣٤٧هـ.

٤٠. مصـادر المعرفـة فى الفكـر الدينى والفلسـفى ،عبـد الرحمن الزنيـدى، ط المعهد العالمى للفكر الاسلامى الاولى سنة ١٩٩٢م.

٤١. مقالة فى المعرفة، د.عدنان زرزور، دار الفتح بدمشق، دون تاريخ.

٤٢. الله والعـالم والإنسـان عنـد فلاسـفة اليونـان، د. جمـال الديـن عفيفـي، ط١، سنة١٩٩٩م.

٤٣. مناهج تجديد، الشيخ أمين الخولى، طبعة مكتبة الأسرة.

٤٤. ميـزان الأصـول فى نتائج العقول فى أصول الفقه، عـلاء الدين أبى بكر محمد بن أحمد السـمرقندي، ت:عبد الملك عبد الرحمن السـعدي بـإشراف الدكتور أحمد فهمى أبوسنة، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، سنة ١٩٨٤م.

٤٥. نظرية المقاصد عند الشـاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، الإمام الأكبر الشيخ: أحمد الطيب، منشور على الانترنت .

٤٦. نظريـة المعرفـة بـين القـرآن والفلسـفة، راجـح الكـردى، المعهد العالمـى للفكر الإسلامى، ط١، ١٩٩٢م.

٤٧. نقد العقل الخالص، مانويل كانت.

٤٨. هيراقليطس، جذور المادية الجدلية، ثيوكاريس كيسـيديس، ترجمة حاتم سليمان، دار الفارابي بيروت، نشر المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، ط٢، ٢٠٠١م .



الفهرس

القسم الثاني

الدراسة النصية

مصادر البحث